من المعاصرة إلى المستقبلية

الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل



إعداد

علي المؤمن

الباحثون

د. حسن الترابي | د. فهمي جدعان

د. محمد جواد لاريجاني | الشيخ مهدي العطار

الشيخ محمد علي التسخيري | د. محمّد باقر حشمت

حميد بارسانيا | علي المؤمن

مؤسسة الرسول الأعظم العلمية

دار روافد

الكتـاب: من المعاصرة إلى المستقبلية: الفكر الإسلامي وإستدعاءات المستقبل

إعـــداد: علي المؤمن

الباحثون: د.علي المؤمن، د. حسن الترابي، د. حميد بارسا نيا، د. فهمي جدعان، د. محمد باقر حشمت، د. محمد جواد لاريجاني، الشيخ محمد علي التسخيري، الشيخ مهدي العطار

الناشر: مؤسسة الرسول الأعظم العلمية – النجف الأشرف

الرقم الدولي: 978-614-426-679-3

الطبعة الأولى

بيروت ـ 2017

دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت – لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
التنفيذ الطباعي - دار المحجة البيضاء

مؤسسة
الرسول الأعظم
العلمية
العراق - النجف الأشرف
E-mail: alrasool.alaazam@hotmail.com

من المعاصرة إلى المستقبلية

الفكر الإسلامي واستدعاءات المستقبل

إعداد

علي المؤمن

الباحثون

د. علي المؤمن

د. حسن الترابي

د. حميد بارسا نيا

د. فهمي جدعان

د. محمد باقر حشمت

د. محمد جواد لاريجاني

الشيخ محمد علي التسخيري

الشيخ مهدي العطار

دار روافد

مؤسسة الرسول الأعظم العلمية

بسم الله الرحمن الرحیم

في البدء.. كلمة

هل هناك فكر إسلامي معاصر؛ حتى نتحدث عن فكر إسلامي مستقبلي، أو عن عملية نقل الفكر الإسلامي من مقولة المعاصرة إلى مقولة المستقبلية؟!

لا يمكن الإجابة عن السؤال بنعم أو لا؛ لأن هناك نتاجاً فكرياً إسلامياً يلتزم بمقومات الانسجام مع العصر، وهناك فكر تجاوزه العصر؛ ولا يزال كم هائل من المسلمين يتمسكون به. ومن هنا؛ فالأفضل أن يتركز الحديث عن المقولة وليس عن الإنتاج.

ولكي لا تلتبس الأمور؛ فما نقصده بالفكر الإسلامي هنا، هو النتاج الفكري البشري الذي يعتمد الأصول الإسلامية مصادر وقواعد يستند إليها في المعالجات وحل الإشكاليات والإجابة على التساؤلات. وتدخل في هذه المجالات؛ معادلات وثنائيات ترمز إلى صعوبة التعاطي مع عملية الإنتاج الفكري الإسلامي؛ باعتبارها خاضعة للاجتهادات الشخصية والانتماءات الجغرافية والزمانية والسياسية والاجتماعية، فضلاً عن الضغوطات العامة والمصالح الخاصة. وعليه؛ يظل أي نتاج فكري إسلامي عرضة للتساؤل والنقد والمصادرة والإلغاء والإقصاء؛ بالرغم من أن جميع المنتجين يؤكدون انتماءهم إلى المرجعية الإسلامية.

وربما؛ لا ينفع هنا كثيراً وضع ضوابط نظرية تركز على ما نسميه بالثابت والمتغير، والملزم وغير الملزم، والمقدس واللامقدس، والإلهي والبشري وغيرها؛ لأن هذه الضوابط، رغم مصاديقها، هي أيضاً عرضة لاختلاف الرأي. بيد أن قدراً متيقناً من المعيارية يوضح انتساب المنتج الفكري إلى الإسلام ورؤيته الكونية.

وبناءً على حقيقة التبدل والتغير في الموضوعات الحياتية؛ على مختلف أسمائها ومضامينها؛ فإن نوعية الناتج الفكري، أو بالأحرى، الحلول والمعالجات التي يطرحها؛ ستكون هي الأخرى عرضة للتبدّل والتطور. وقد تكون الظروف المحيطة بصاحب الإنتاج ضاغطة إلى درجة تجعل هذا التطور قهقرائياً وتراجعياً، أو تجعله قفزة غير موضوعية إلى الأمام؛ فيكون في كلا الحالتين هروباً من الواقع وحرفاً لحقائقه.

وهذا ـ دون شك ـ لاينطبق على الإبداع الفكري والتجديد الموضوعي الذي يلتصق بالواقع ويعمل على تطويره وتحديثه، وهذا ما يمكن تسميته بالفكر الإسلامي العصري الواقعي والعملي والتطبيقي؛ حتى وإن كان يعالج موضوعات كلامية نظرية.

والفكر الإسلامي الإبداعي العصري هو فكر للحاضر والمستقبل؛ ولليس فكراً للواقع المعاش وحسب؛ لأنه فكر لصيق بالزمان والمكان. وإذا كان الواقع يعيش ـ بشكل أو بآخر ـ في المستقبل؛ فإن ذلك الفكر سيكون فكراً ينطلق من الحاضر لمعالجة إشكاليات المستقبل، والإجابة على تساؤلات الإنسان المستقبلي. وهذا ما يؤكد بقوة جدوى الفكر الإسلامي وعدم تَرَفِيته.

وسنقف على مجمل هذه الحقائق والمفاهيم في فصول الكتاب الحالي الذي أضعه بين أيدي الباحثين والمتخصصين وعموم المهتمين، وهو الجزء الثالث من سلسلة الكتب التي أعددناها حول الفكر الإسلامي المستقبلي، وهي: «أسلمة المستقبل» و«المستقبلية الإسلامية» و«من المعاصرة إلى المستقبلية» و«تجديد الشريعة»، التي تصدر بالتزامن. والدافع العلمي والموضوعي الذي دفعني لإعداده، هو الدافع نفسه لإصدار السلسلة؛ وفقاً لما جاء في مقدمة الكتاب الأول.

لقد قسّمت دراسات الكتاب موضوعياً، على أساس ثمانية فصول؛ توزعت على الموضوعات التالية: المستقبلات الإنسانية والتحديات الفكرية، التجديد في الفكر الإسلامي وبناء المستقبل الإسلامي، البناء الفكري والعقلانية الإسلامية، الاجتهاد المعاصر وتطور المنهج الفكري، مستقبل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، التراث والمستقبل، الواقع الإسلامي والانتقال إلى المستقبل.

وقد دوَن الفصول ثمانية مفكرين وأكاديميين وباحثين، من أكثر من بلد، هم: الدكتور فهمي جدعان (الأردن)، الدكتور محمد جواد اللاريجاني (إيران)، العلامة الشيخ محمد علي التسخيري (إيران)، العلامة المرحوم الشيخ مهدي العطار(العراق)، الدكتور محمد باقر حشمت (ايران)، الدكتور حميد بارسانيا (ايران)، الدكتور حسن الترابي (السودان)، والدكتور علي المؤمن(العراق ـ معد الكتاب وكاتب هذه السطور).

ويحتوي كل فصل على دراسة سبق أن نشرتها في العددين الثالث والرابع من مجلة المستقبلية التي ترأست تحريرها منذ العدد الأول

وحتى توقفها عن الصدور، وكان يصدرها المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية.

ولايفوتني تكرار شكري وتقديري للسادة أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية للمركز وهيئة تحرير مجلة المستقبلية، ولكل الذين ساهموا في دعم مشروع المركز أو عملوا في إطاره. ومن اللّه التوفيق.

علي المؤمن

بيروت ـ آذار / مارس ٢٠١٢

علي المؤمن

الفصل الأول

المستقبلات الإنسانية والتحديات الفكرية

علي المؤمن

يتميّز مشروع حوار الحضارات بنزعته المستقبلية؛ من خلال توظيف غاياته لبناء مستقبل أفضل للإنسانية، فهو مشروع للمستقبل أكثر من كونه مشروعاً للحاضر، ككل المشروعات الأساسية الكبرى التي تسعى للتغيير بعيد المدى. ومستقبلية المشروع تعبير عن واقعيته وجديته، إذ إن سرعة التطورات التي يشهدها الواقع الإنساني جعلت الحاضر لحظة عابرة يصعب الإمساك بها، ودفعت البشرية لتعيش المستقبل بكثير من تفاصيله.

في هذا الإطار، تتبلور فلسفة حوار الحضارات، والمتمثلة في إيجاد مساحات مشتركة للقاء والتفاهم والتكامل بين مستقبلات «Futures»(١) المجموعات السكانية ذات الهوية الحضارية المستقلة، والعمل على التقريب بين هذه المستقبلات للخروج بمشهد «سيناريو» ينطوي على وحدة المصير الذي تواجهه البشرية.

حوار الحضارات ومناهج الدراسات المستقبلية

من المهم جدّاً إخضاع مستقبل مشروع حوار الحضارات لمناهج الدراسات المستقبلية الحديثة، لما تمثله من رهان علمي تعتمده معظم المجتمعات المتقدمة علمياً وتكنولوجياً.

والحقيقة، إن استشراف المستقبل وتوفير شروط البناء الحضاري المستقبلي لهما علاقة مباشرة ولصيقة بالفكر والنظرية والمنهج، فنحن لا نتحدث عن دراسات فنية أو تقنية فقط، رغم ضرورة هذا اللون من الدراسات، بل نتحدث عن التخطيط الشامل الذي ينتج عنه البديل الحضاري المستقبلي المطلوب، الذي يستند إلى قواعد الفكر والمنهج. وليس أمام المسلمين سوى إنتاج بديلهم الحضاري هذا بأديهم، فهو البديل الذي يريدونه، وليس الذي يريده الآخرون. ومن خلال هذا الخيار سيمكنهم التحاور والتعامل مع الوجودات الحضارية الأخرى من موقع التناظر والتكافؤ. وقد طرحت منهجية «المستقبلية الإسلامية»(٢) مجموعة من الرؤى التأصلية لحقل الدراسات المستقبلية، بالصورة التي يمكن من خلالها التأسيس للبديل الحضاري الإسلامي المستقبلي المطلوب، وهي منهجية تختلف جذرياً في بناها النظرية، العقائدية والفلسفية، عن اتجاهات المستقبليات الوضعية، إذ أنها ترتكز في مبادئها على الرؤية الكونية التوحيدية، واستخلاف الإنسان وعلاقة العمل الدنيوي بالجزاء الأخروي، وتعتمد القرآن الكريم والسنة الشريفة والفكر الإسلامي والخبرة الإنسانية مصادر نظريةً لها، فضلاً عن إحاطتها في الجانب المنهجي الفني بقضايا السنن والوعود الإلهية والتفسير الإسلامي للتاريخ وعلم اجتماع الحضارات الإسلامي وآليات الدراسات المستقبلية الحديثة. ومن هنا فهي منهجية شاملة لكل حقول المعرفة، وليست «أحادية» في موضوعها ومجالات تطبيقها، ونرى أنها أكثر انسجاماً مع طبيعة مشروع حوار الحضارات بالصيغة التي طرحها مؤسسوه ومنظروه؛

لأن حوار الحضارات مشروع تأصيلي ينطلق من عقلية إسلامية منفتحة على العصر وحاجاته، ويتميز بأفقه العالمي وتطلعاته التغييرية الدولية.

إنَّ من شأن الدراسات المستقبلية استشراف نوعية التحديات المشتركة التي تعرِّض مستقبل البشرية إلى الخطر وتقضي على الأمل الذي يقدِّمه مشروع حوار الحضارات بمستقبل أفضل للبشرية، كما تحاول إيجاد الحلول التي تدفع مهمة التصدي لهذه التحديات نحو النجاح. وهنا يكمن بعد آخر للواقعية التي نطمح أن تطبع مشروع حوار الحضارات، فدون هذه الواقعية لا يستطيع المشروع مواصلة حركته بالمضمون الذي يمكنه من أن يكون مؤثراً في الواقع الدولي، وليس متأثراً وحسب. كما لا أعتقد أن استمرار المشروع هدف بذاته، وإن كان هذا الموضوع على جانب كبير من الأهمية، ولكن الهدف الحقيقي هو أن يتحول المشروع إلى إحدى المعادلات الأساسية التي تنظّم حركة اللاعبين الدوليين، سواء الذين يمثلون الحضارات أو الدول أو المجتمعات.

وقد يكون المفكر الفرنسي المسلم روجيه غارودي من الرواد الذين ربطوا بين حوار الحضارات والدراسات المستقبلية وبناء البدائل الحضارية والمشروع العالمي المستقبلي الذي تساهم البشرية جمعاء في بنائه، بهدف الحصول على مستقبلٍ أفضل يضمن للجميع الحياة الإنسانية الكريمة(٣)، إذ يقول: «إن الحوار بين الحضارات هو وحده الذي يمكن أن يولِّد مشروعاً كونياً يتّسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع»(٤). ويؤكد ضرورة استثمار نزعة «المستقبلية» في هذا المجال؛ لتصور المستقبل والتفكير بغايات البشرية، ومعرفة ما للتاريخ من أهمية(٥).

حتمية الشراكة الإنسانية

إن التشتت الكبير الذي تشهده المجتمعات الإنسانية والتناقضات الهائلة التي تعيشها، تجعل لكل مجتمع مستقبله ومشاهده المستقبلية الخاصة التي يسعى إليها بمعزل عن المجتمعات الأخرى؛ الأمر الذي سيفرز العديد من المستقبلات المتناقضة والمتنافرة، وهو مصير في غاية الخطورة. ولا شك أن وعي حقيقة الشراكة المتكافئة بين البشر على الأرض، سيجعل الحضارات والمدنيات والمجتمعات القائمة تفكِّر بطريقة أخرى تستبطن وعياً مختلفاً تجاه التحديات المشتركة التي تواجه البشرية والمصير المشترك الذي ينتظرها، فهي تعيش في عالم واحد يصغر يومياً، وتكاد تنعدم المسافات بين الوحدات التي تكوِّنه، مما يقتضي تخطيطاً مشتركاً لمستقبلٍ مبني على الحوار والتفاهم وتبادل الرأي والخبرة، من موقع التكافؤ بين المجموعات البشرية، والعدالة في توزيع الفرص وفي تحديد المسؤولية تجاه الأرض التي تحتضن الجميع، الأرض التي حَمَّل اللّه تعالى الإنسان أمانة الاستخلاف فيها، بعد أن أبت السماوات والأرض والجبال حملها، فوصف اللّه تعالى الإنسان بأنه ظلوم جهول؛ لأنه استكبر على تعاليم اللّه وحرف مسؤولية إعمار الأرض إلى الإفساد فيها. فكان الإفساد والانحراف والظلم هي العوامل التي تسبّبت في تشتت البشرية وتناقضها.

إن التضاؤل المجازي لحجم العالم حقيقة نتلمسها جميعاً، وقد نتجت عن تكامل مجموعة من الثورات العملاقة، كالثورة التكنولوجية الشاملة، ولا سيما في مجال الاتصالات والمواصلات، والثورة الاقتصادية العابرة للقارات، والتي أفرزت عولمة رأس المال ـ ابتداءً ـ

ثم الأشكال الأخرى للعولمة، حتى بدا أن تنبؤ عالم الاجتماع الكندي «ماك موهان» بتحوّل العالم إلى قرية، والذي أطلقه في الستينات من القرن العشرين، بدا وكأنه من مخلفات الماضي. فهذا الواقع سيتلاشى خلال العقود الثلاثة القادمة، لأن الشبكة المتلاحمة من العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والتكنولوجية التي ستشد البشر بعضهم، ستنقلهم إلى خيار آخر هو «البيت العالمي» وليس «القرية العالمية». وتحوّل الكرة الأرضية إلى بيت سيفرض على حضاراتها وشعوبها ومجتمعاتها أن تسكن في غرف وصالات ذات جدران منخفضة ومكشوفة على بعضها، وستكون هذه الغرف متباينة في حجمها وتأثيثها وإمكانياتها، إذ سيعيش الأقوياء «أصحاب رؤوس الأموال والتكنولوجيا» في صالات فارهة مجهزة بكل وسائل الراحة والسيطرة على سكان الغرف الأخرى، لأنهم أسياد هذا البيت بحكم سلطات سياسية اسمية. أما الضعفاء، وهم معظم سكان البيت، فسيعيشون حالات متباينة، ولكنهم يشتركون في حقيقة واحدة تتمثل في عدم القدرة على تحريك رأس المال إلا بإرادة الأقوياء، وعدم القدرة على امتلاك التكنولوجيا المتطورة التي تجعلهم متساوين مع الأقوياء في القابلية على التأثير. ولا ريب أن هذا المشهد المرعب «مشهد البيت العالمي» هو واقع مأساوي وغير عادل، ولكنه الواقع الذي نستشرفه الآن، في ما لو استمرت المعادلات السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والثقافية التي تحكم العالم على ما هي عليه. والأهم من ذلك، أن سكان الأرض «أو البيت» سيعيشون الشراكة بكل صورها ومضامينها، وباعتباريها الزماني والمكاني «تداخل الأزمنة والأمكنة»؛ فكلما تضاءل حجم العالم ازداد

حجم الشراكة بين سكانه؛ لأن نظام التأثير والتأثر لن يستثني أحداً، بما في ذلك التأثّر السلبي، ومن ثمَّ سيضم الجميع مصيرٌ واحد، فإذا تصدع البيت أو انهار أو احترق فإن الكارثة ستلحق بالجميع.

معوقات استمرار مشروع حوار الحضارات

من أبرز الميزات التي يتميز بها مشروع حوار الحضارات التعرّف على طبيعة المعوّقات التي تحول دون استمراره وتعيق حركته، أو تحول دون ارتقاء الحوار إلى مرتبة الواقع والتطبيق، ومن الضروري للمشروع أن يراجع من حين لآخر نوعية المشكلات والعراقيل التي تواجهه، ويعيد ترتيبها، بهدف مواجهتها وفقاً للأولويات. وفي هذه الحالة يتمكن المشروع من أن يكون جزءاً من الواقع، ويتعامل معه في ضوء الإمكانيات المتاحة محلياً وإقليمياً ودولياً، وليس في ضوء الأماني والتخطيط النظري. وتنقسم المعوقات إلى ذاتية مرتبطة بالمشروع نفسه، والموضوعية ذات العلاقة بالوضع العالمي العام وطبيعة المتحاورين.

أولاً: المعوقات الذاتية:

وهي المعوقات المرتبطة بالمشروع وبنيته الفكرية وغاياته، والنظرية التي يستند إليها، ورسائله وآلياته. وليس من الضروري أن تكون جميع هذه المعوقات قائمة الآن، ولكن مقدماتها تلوح في الأفق، ومن هنا أمكن استباق قيامها واحتواؤها قبل أن تتجذر. ومن أهم هذه المعوقات: تحوّل مشروع حوار الحضارات إلى خطاب تنظيري وممارسة إعلامية وثقافية عامة مشحونة بالأماني والآمال، أو تحوّله إلى

دعوات أخلاقية ومعنوية ونمطية، وفي ذلك تسطيح لأهدافه ووسائله. كما أن اقتصار تبنّي المشروع على دولة واحدة أو على مؤسسة فيها، ولا سيما بعد انتهاء عام حوار الحضارات (٢٠٠١م)، وعدم مواصلة المنظمات الدولية والدول الأخرى التفاعل مع المشروع؛ سيُضعف المشروع بشكل كبير ويطفئ وهجه العالمي. وفي حال اقتصار المشروع على حالات حضارية ومدنية معينة، وعدم انفتاحه على حضارات ومدنيات أخرى، ولا سيما في مرحلته الأولى، فإن أتباع هذه الحضارات سيكونون مضطرين للانكماش حيال المشروع، فضلاً عن افتقار نظرية المشروع إلى معايير علمية ثابتة لتقسيم الحضارات، وتحديد نوعية الحضارات التي يُفترض دخولها في مشروع الحوار.

ثانياً: المعوقات الموضوعية:

وهي المعوّقات التي تقع خارج دائرة المشروع، والمفروضة عليه من الواقع الدولي ومن طبيعة الحضارات التي يشملها. وأبرز هذه المعوقات: عدم تحديد المتحاورين لهوياتهم تحديداً موضوعياً حقيقياً، فالمحاور الذي لا يكشف عن هويته أو يتجنّب تحديدها بدوافع مختلفة أو يجهل هويته، يعيش أزمة هوية ولا يستطيع حينها التعبير عن نفسه وعن تطلعاته. فمثلاً عندما نقول: «نحن»؛ فمن البديهي أن نعرف من نحن؟ هل نحن عرب، مسلمون، عرب مسلمون، عرب أفارقة أم عرب آسيويون؟ وهل نحن ـ مثلا ـ عراقيون، عرب، مسلمون، أم آسيويون؟. فأي حضارة يمثلها العراق؟ ومن ثمّ فإن الهوية الحضارية تنطوي على أبعاد مختلفة تعبِّر عن انتماء الجماعة الإنسانية، ومن أبرزها

مصادر تشكيل الهوية ومرجعيتها العقائدية والروحية والتاريخية، إضافة إلى موقع هذه الحضارة في الراهن الدولي ومقدار إسهامها في إنجاح مشروع الحوار وفي التأثير في مسار الحوار. ولكي نكون أكثر وضوحاً في موضوع الهوية، فإننا نتحدث عن هويتنا الحضارية ـ نحن المسلمين ـ وهي هوية ما زالت غامضة في أذهان الكثيرين، فضلاً عن أنها لم تتشكل بعد على أرض الواقع. والسبب يعود إلى تشظي المشروع الحضاري الإسلامي بفعل التجاذبات القومية والوطنية والإقليمية التي تزيد من تعقيد موقف المحاور في ما يعني الهوية الحضارية الإسلامية حين يريد التعبير عن انتمائه وهويته خلال الحوار، إضافة إلى الحصار المزدوج الخطير الذي يعاني منه المشروع الحضاري الإسلامي، بين غزو ثقافي وحضاري خارجي، وبين اغتيال ثقافي داخلي يكمِّل الغزو الخارجي. ومحصلة هذا الوضع بروز مظاهر اغتراب مركبة وارتباك شديد في الهوية، يمكن إطلاق صفة «شيزوفرينيا حضارية» عليه، ومثال ذلك حالة العودة إلى مرحلة ما قبل الهوية، أو ما قبل تشكيل الهوية. ولا يقتصر الأمر على المسلمين فحسب، بل يشتمل على الحضارات الأخرى أيضاً، فاليونان هم أصحاب حضارة إغريقية رائدة وهم مسيحيون أيضاً وأوروبيون وغربيون، والغرب كذلك تتوزع انتماءاته بين التاريخ والدين والسياسة والاقتصاد، فمن هو الغرب الذي يراد التحاور معه؟! أو فضلاً عن أن الغرب المعاصر يعبر على إشكالية تحديد الهوية، بدوافع مختلفة، فإنه لا يعرف هوية الآخر معرفةً موضوعية، بل يعرفها من خلال ذاته، ومن ذلك وعي الغرب بالإسلام، والذي يمثّل جزءاً من وعيه بذاته[٦].

من خلال استقراء سريع للأفكار وممارسات الوجودات الحضارية القائمة، يتضح أن كثيراً منها لا يعي حقيقة الشراكة الإنسانية على الأرض، فيتصرف وكأنه يعيش مصيراً منفرداً ومنعزلاً عن العالم، أو أنه صاحب الشأن الوحيد على الأرض؛ باعتباره الذي يحق له التحكم بمصائر المجتمعات البشرية الأخرى، بالصورة التي تحقق له مصالحه وحسب، الأمر الذي يوسّع دائرة التناقض بين البشر، فمثلاً هناك أثرياء يشكلون ١٥٪ من عدد سكان العالم يسيطرون على أكثر من ٨٠٪ من ثروات الأرض، فيما لا تتجاوز ثروة الـ ٨٥٪ الباقين من البشر نسبة ٢٠٪ من الدخل العالمي، بل سيؤدي تطور النظم الاقتصادية الحالية إلى ارتفاع نسبة البطالة في المستقبل بشكل مخيف، حتى تقدر بعض الدراسات الاستشرافية أن ٨٠٪ من عدد سكان الأرض سيكونون خلال الخمسين عاماً القادمة عاطلين عن العمل أو شبه عاطلين. وسيرتكز رأس المال المعولم في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية واليابان. ولسنا هنا في معرض نقد الغرب، بل يهمنا التعرف على المساحات القابلة للحوار معه، من خلال الوقوف على طبيعة وعيه لحقيقة الشراكة الإنسانية؛ لأن الغرب هو أحد أبرز اللاعبين الدوليين في مشروع الحوار.

إن المشكلة أو العقبة الأساسية هنا تتمثل في أن الحضارة الغربية ـ إن صح التعبير ـ لا تعترف بالآخرين وبحقهم في الاستقلال الحضاري، وتصادر أي جهد أو إنجاز حضاري لا يصب في مسارها؛ لأنها أحادية النظرة. وتطبّق عملياً نظرية «إمّا نحن أو أنتم» أو «إمّا نحن أو لا أحد»، وهي بذلك ترفض ـ ضمنياً ـ التعايش المتكافئ وإن اعترفت بالآخرين

فإنها تعترف بهم كأطراف وضعفاء وهوامش، في حين أن الغرب هو الذات والمركز والأصل والقوة ـ الحق والسيد والعقل[٧]. فالأوروبيون لم يتعاملوا مع الهنود الحمر ـ مثلاً ـ من منطلق الشراكة في الأرض والثروة والسيادة والمصير، رغم أن هذه الشراكة مجحفة بحق الهنود الحمر، ولكنهم تعاملوا من منطلق اختزال معنى الحق في حالة التفوق، فالمتفوق الأقوى له الحق في تدمير الآخر الضعيف سياسياً واقتصادياً وعسكرياً وتكنولوجياً، وتصفيته جسدياً لو رفض الاستعباد والاستكبار. إذن لا معنى للشراكة مع الآخر في وعي الغرب بذاته وبما حوله، بل هناك معانٍ خاصة للتعايش. أي أن الغرب يشعر بالحاجة للتعايش مع الآخر، وبالحاجة للحوار معه، ولكن بهدف تحويل الآخر إلى سوق استهلاكية لمنتوجات الغرب الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ومن ثم إعادة تشكيل الأخير قيمياً وأخلاقياً وعقائدياً وسلوكياً، فهو لا يرضى عن الآخر إلا إذا أصبح الآخر كما يريد الغرب وليس كما يريد الآخر أن يكون، فالآخر ـ في رأي الغرب ـ لا يحق له أن يفكر كما يريد أو يكون كما يريد، وإلا سيكون متمرداً ولا يستحق أن يحاوره الغرب أو يتعايش معه. وإعادة التشكيل هنا تتضمن «غربنة» معتقدات الآخر وأفكاره وعواطفه وقيمه وسلوكه، وفقاً لعقلانية الغرب وحداثته. ويستخدم في هذه العملية مختلف أنواع الوسائل والأساليب، ابتداء بالغزو العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي وانتهاء بتحويل العالم والتكنولوجية المتطورة إلى نظم للاستبداد والسيطرة والتحكم بالآخر، ومن ذلك نظم المعلوماتية والفضاء والاتصالات والمواصلات والإعلام، بل وحتى العلوم التي تهدف إلى خدمة الإنسانية، كالهندسة

الوراثية والبايولوجية وغيرهما. ولعل هذه المنظومة الفكرية وما يترتب عليها من ممارسات، هي مؤشرات على لون من البداوة «عكس التحضر»، أو هي عودة إلى البداوة، فالغرب منذ «٣٥٠» عاماً وحتى الآن يمارس الغزو كقبيلة كبيرة وقوية أعطت لنفسها الحق في مصادرة حقوق جميع الوجودات الأخرى.

وعند هذه النقطة نصل إلى حقيقة لاحقة أخرى أو معوّق آخر، ويتمثل في عدم التكافؤ بين المتحاورين سياسياً واقتصادياً وعلمياً وعسكرياً، واستثمار الأطراف المتفوقة هذه المعادلة اللامتوازنة لتحقيق أغراضها في التحكم بالآخرين، إذ إنّ عدم وعي حقيقة الشراكة بين سكان هذا الكوكب يؤدي إلى الإحساس بعدم التكافؤ بينهم. وحينها يكون الحوار حوار القوي والضعيف أو حوار الغالب والمغلوب، وهو ـ في الواقع ـ ليس حواراً حقيقياً موضوعياً، بل يتلخَّص مضمونه في فرض إرادة القوي على الضعيف وإملاء شروط الغالب المتفوق على المغلوب المنكسر، وخلاله تتحول المثاقفة والتبادل الفكري إلى غزو ثقافي، والحوار الحضاري إلى بداوة وتوحش.

إمكانية تجاوز المعوقات

من الواضح أن إزالة المعوّقات الموضوعية التي سبق الحديث عنها هو ضرب من المستحيل، ولكن قد يكون من الممكن التخفيف من خطورتها على استمرار مشروع حوار الحضارات، من خلال حشد جهود بعض المفكرين والمثقفين والكتّاب والإعلاميين والسياسيين في أكثر من دولة، ومحاولة استثمار بعض الثغرات التي تبعث على الأمل.

أما على مستوى المعوقات الخاصة بالمشروع، فإن بالإمكان تذليلها واحتواءها، وهو المدخل الأساس لاستمرار المشروع.

إن التواصل مع الواقع العالمي يستدعي أن يكون المشروع علمياً في بُناه ونظريته، وعلمياً في خطابه، وواقعياً في حركته. ومهمةٌ بهذه الصعوبة تحتاج إلى آليات وأدوات عمل مؤثرة ودائمة. وسيسمح ذلك بتحويل الحوار الحضاري إلى معادلة ثابتة في العلاقات الدولية، ويسهّل عملية دفع المنظمات الدولية للاستمرار في تبني المشروع، فضلاً عن بعض الدول التي يمكن جعلها شريكة فيه. وتتكامل هذه العملية بالانفتاح على الحضارات والمدنيات التاريخية والقائمة، كالحضارة الإسلامية بكل تنوعاتها، حضارة وادي الرافدين، الحضارة المصرية، الحضارة الفارسية، الحضارة اليونانية، الحضارة اليابانية، الحضارة الصينية، الحضارة الهندية، الحضارة المكسيكية، حضارات الهنود الحمر، الحضارة اليمنية، الحضارة الفينيقية، الحضارة الروسية، الحضارات الأوروبية، الحضارة الأمريكية وغيرها. ويستدعي المنهج العلمي اعتماد معايير ثابتة لتقسيم هذه الحضارات، كالتاريخ مرة، والدين أخرى، والقومية ثالثة، أن تكون الحضارة قائمة، وبذلك يمكن الانفتاح على كل ألوان التحضّر واتجاهاته؛ ليكون الحوار حوار نظراء. ولا شك أن اعتماد المعيار التاريخي وحده سيحوِّل الحوار إلى حوار هياكل وأعمدة أثرية. ومن هنا ينبغي تعريف الحضارة التي يراد إدخالها في مشروع الحوار. وتحديد هويتها بدقة، للوقوف على طبيعة القرابة بين الحضارات المتحاورة «مساحات الاشتراك والافتراق»، ومن يمثل هذه الحضارات، والأهداف العلمية والواقعية المرجو تحقيقها في الحوار مع كل منها.

وفي إطار تقوية البنية النظرية للمشروع، ينبغي الالتفات إلى معادلات سنن التاريخ أو السنن الإلهية، بما في ذلك سنن صعود وأفول الحضارات، وسنن الصراع والتنافس والتدافع ـ حسب التعبير القرآني ـ بين الوجودات الإنسانية المختلفة، فضرورة الحوار وحقيقة الشراكة الإنسانية لا تلغيان سنّة التدافع.

وعلى مستوى المعوقات الموضوعية، فإن مهمة النقد الذاتي والمراجعة المستمرة تقف في مقدمة معالجات الوجودات الحضارية الإنسانية لواقعها فالمسلمون ـ مثلاً ـ ما يزالون في بداية مسيرة العودة الحضارية، وهي عودة عسيرة تسبقها العديد من المخاضات. ومدخل هذه العودة اكتشاف الذات أو الهوية، وهدفها إيجاد البناء الحضاري الإسلامي الذي من شأنه دخول الحوار المتكافئ مع الحضارات الأخرى. وحينها ستتوحد هوية هذا البناء كمزيج متجانس متشكل من عدة مجموعات سكانية متوزعة جغرافياً وليس حضارياً، فالمسلمون العرب لا يمثلون حضارة إسلامية عربية، والمسلمون الإيرانيون كذلك، وهكذا المسلمون الأوروبيون، إذ إن هوية البناء الحضاري الإسلامي ترفض التشظي والتجزئة إلى عدة بنى حضارية، ولا تعطي أي مسوّغ للحديث عن إسلام عربي أو إسلام شرق آسيوي أو إسلام أوروبي. ولا أعتقد أن طبيعة التكوين الحضاري لأية أمة، ولا سيما الأمة المتشكلة عقائدياً كالأمة الإسلامية، تسمح بتفرد وحدة سكانية جغرافية منها في التعبير عن وجودها الحضاري، فقاعدة البناء الحضاري الإسلامي في القرن الحادي والعشرين لا يمكن أن تقتصر على مسلمي أوروبا فقط، كما قد يرى الدبلوماسي الألماني المسلم مراد هوفمان[٨]، أو غيره.

ولكي نكون موضوعيين في تقويمنا للواقع الإسلامي، نقول: إن اللوم لا يقع فقط على الغزو الخارجي، بل إن العوامل الداخلية لها الأثر الأكبر في بلورة الواقع الإسلامي بكل إشكالياته وتراجعاته، التي لا تسمح له بأن يدخل مضمار الحوار كحضارة قائمة متماسكة تحظى بالمقومات الحضارية المتعارفة علمياً. ولعل أبرز هذه المقومات:

١ ـ استحضار الأصول الإسلامية في النظرية والمنهج والسلوك، وهي محور الهوية الإسلامية الموحّدة، ومضمون البناء الحضاري الإسلامي، وعنوان أصالته. ولا شك أن هذا الاستحضار يتحرك في دائرة المتغيرات على أساس استيعاب البناء الحضاري الإسلامي لكل متطلبات الحاضر والمستقبل.

٢ ـ التكامل الإسلامي في شتى المجالات؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية. وقد استخدمنا هنا مصطلح «التكامل» للتعبير عن واقعية المشروع، في حين أن مفاهيم كالوحدة الإسلامية قد تكون هدفاً صعب المنال في الحاضر أو المستقبل المنظور.

٣ ـ مواكبة العصر، وهي ضرورة أساسية جداً يستعيد فيها المسلمون خيارات العقل والواقع والعلم والتكنولوجية. ومضامين هذه الخيارات ينبغي أن تراعي الخصوصيات الإسلامية بكل حساسياتها.

٤ ـ التنمية الشاملة في كل مجالات الحياة، وهي تنمية تبدأ من المجتمعات الإسلامية الموزعة جغرافياً، وتنتهي بمشروع تنموي تكاملي.

وبالنسبة للحضارات أو الوجودات الحضارية الأخرى التي يساهم

واقعها في إيجاد المعوقات التي سبق الحديث عنها، فإنها معنية أيضاً بالمراجعة والنقد الذاتي، وأمامها مسار شاق ومخاضات لتكون مهيأة لدخول الحوار المتكافئ المطلوب، ولا سيما الوجودات الحضارية الغربية[٩].

التحديات المشتركة

إن التحديات المشتركة التي ترسم واقع البشرية في حاضرها ومستقبلها، تستهدف جميع سكان هذا الكوكب، ولن تكون أية حضارة أو مجتمع إنساني بمنأى عنها، فتحدي الفقر ـ مثلاً ـ يستهدف الأغنياء أيضاً، وتحدي البطالة لا يتجاوز أصحاب الكارتلات، وتحدي الهوية يهدد صنّاع العولمة أنفسهم، وهكذا التحديات الأخرى؛ لأن البشر ـ كما ذكرنا ـ سيجدون أنفسهم يعيشون في بيت عالمي واحد. وخيار المستقبل هذا لن ينفع في حفظ توازنه وتعادله غير تكافؤ الفرص والتكافل الإنساني، وإلا فإن أية محاولة لتوزيع سكان البيت الواحد بين مستكبرين ومستضعفين، أسياد وعبيد، أصحاب هوية وذوي هوية مسحوقة، مرضى وأصحّاء، فقراء وأثرياء، متقدمين ومتخلفين، سيعني الكارثة الشاملة، وسيجد المستكبرون والأصحّاء والأثرياء والمتقدمون أنفسهم في قلب التحديات والأزمات؛ لأن رأس المال المعولم والثقافة المعولمة والسياسة المعولمة وأسلحة التدمير الشامل المعولمة، ستؤدي بمرور الزمن وبتصاعد حدة معدلات العولمة، إلى انفجار الألغام التي زرعتها في طريق الآخرين؛ لتلحق أفدح الأضرار بصنّاع العولمة. ومن منطلق القرابة الجغرافية وزوال الجدران في البيت العالمي الواحد،

ستكشف أوراق الجميع، وحينها ستزداد ردود أفعال الفقراء والمستضعفين والباحثين عن الهوية والمسحوقين عقائدياً والمتخلفين تكنولوجياً، وسيكون بمتناول أيديهم القيام بأي ردود فعل ممكنة ضد صنّاع هذا الواقع، بدافع إحداث التوازن والتعادل، أو الحصول على الحق أو الانتقام، وخلال ذلك سيستخدمون أسلحة العولمة ذاتها.

والحقيقة أن قائمة التحديات المشتركة تطول، ولعلّها لا تستثني أي مجال من مجالات الحياة، ونركِّز هنا على الأهم منها:

١ ـ تحدي البحث عن الهوية، فإفرازات التقارب الجغرافي وضغوط العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية، وكل ألوان الغزو الثقافي والحضاري والسياسي والعسكري، التي تعدّ بمجملها تجليات ظاهرة الاستعمار ما بعد الحديث[١٠]، وتهدف إلى ذوبان الآخر في الأنا، لن تتمكن من فرض فضاء ثقافي أو حضاري موحد على العالم، ولن تتمكن من محو هويات الحضارات والمجتمعات. صحيح أن قوانين الدورة التاريخية أو السنن الإلهية، فرضت على بعض المجتمعات البشرية أن تقبع في الصفوف الحضارية الخلفية، ولكن نظم الاستعمار ما بعد الحديث ستحفِّز الشعوب والأمم للبحث عن هويتها الحضارية والدينية والثقافية المستقلة. وقد يكون من الطبيعي أن تؤدي ضغوط البحث عن الهوية إلى استحالة الاختلاف الثقافي والديني والتباين السياسي والاقتصادي، صراعاً إرهابياً تستخدم فيه كل أسلحة الدمار، ولا سيما إذا تصورنا أن سواتر الجميع وأظهرهم ستكون مكشوفة؛ لأنهم يعيشون في بيت واحد. ويبدو أن الباحث الأمريكي هانتيغتون استند إلى بعض هذه الحقائق العالمية ـ من جملة ما استند إليه ـ ليخرج

بنتيجة حتمية الصراع أو الصدام، ولا سيما من خلال تأكيده التمايزات التاريخية والثقافية والدينية بين الحضارات، إلى جانب تصاعد حدة الاحتكاكات بين الشعوب والوجودات الحضارية بعد أن تصاغر العالم، وكذلك التحول في النظم التقليدية للدولة ومجتمعها القومي[١١]. ولعل من الصعب رفض هذه الحقائق أو العبور فوقها. ولكن الحتمية التي خرج بها هانتغتون ليست هي الخيار المستقبلي الوحيد للبشرية، بل هو الخيار الأمريكي لتحقيق مشروعها العالمي الذي أطلقت عليه «النظام العالمي الجديد» الذي سيتحكم بالوضع العالمي خلال المئة عام القادمة[١٢]، في حين يمتلك العالم الذي يتحسس واقعية الشراكة خياراً آخر هو خيار الحوار والتفاهم لتجنّب ظاهرة صراع الهوية المدمِّر.

٢ ـ التناقضات الإقليمية التي تفرزها اختلافات الجغرافية السياسية، ووجود الأقليات العرقية والدينية، وتباين أشكال الأنظمة السياسية، والألوان السياسية والفكرية المتصارعة التي تضيق بالواقع الواحد الذي تعيشه، إضافة إلى استمرار بعض ألوان الاستكبار الاستيطاني (الكيان الصهيوني نموذجاً)، وهي بمجملها ألغام متفجرة دائماً.

٣ ـ ازدياد حدة التناقض في المصالح بين أقوياء العالم الذين يمتلكون رؤوس الأموال والتكنولوجية المتطورة، ممّا يهدّد بأفجع الكوارث خلال مرحلة المخاض التي سيشهدها النظام العالمي، والتي ستسدل الستار على المرحلة الانتقالية التي استفردت خلالها الولايات المتحدة الأمريكية بالعالم، إذ ستحاول أمريكا بكل الوسائل المحافظة على موقعها، فيما ستعمل القوى الأخرى على أن يكون لها مواقع تنافسية في النظام العالمي. ويبدو أن المثلث الروسي ـ الصيني ـ الإيراني

سيكون مثلث التوازن أو التعادل في النظام العالمي، وإن كان من الصعب معيارياً تحوّله إلى قطب دولي موحد.

٤ ـ أزمات الطاقة والمياه والموارد الطبيعية، وتحديات الفقر والجوع والمرض والبطالة والتلوث البيئي والانفجار السكاني، هذه التحديات المتراكمة ستزيد من الفواصل الطبقية والنفسية بين الأمم، وإن تقاربوا مكانياً، ومن شأن كل واحد منها تفجير مختلف ألوان الصراع في العالم. فمثلاً تضاعف عدد السكان «عشرة مليارات نسمة في عام ٢٠٢٥م» سيؤدي إلى أزمات حادة في المواد الغذائية، وتزايد الطلب على السلع الاستهلاكية، ويتبعه نزوع الدول الضعيفة إلى تصدير المزيد من ثرواتها الطبيعية «النفط والمعادن خاصة» لسد حاجة شعوبها، الأمر الذي ينتج عنه أزمة أخرى في الطاقة بعد أن تنفد احتياطات النفط بالتدريج، وسيكون الحديث عن الطاقة المائية البديلة غير مجد، لأن أزمة المياه ستتفاقم وستؤدي إلى صراعات إقليمية بسبب شح المياه. ويرافق ذلك بالطبع شح في المحاصيل الزراعية؛ تبعاً للمشكلات التي يعاني منها الريف ولا شك أن اجتذاب المدن للمزيد من السكان سيؤدي إلى عجز واضح في قابليتها على امتصاص حاجات السكان، ولا سيما على صعيد الغذاء والسكن والدواء والعمل والتعليم. وتقدِّر منظمة العمل الدولية أن العالم سيحتاج إلى توفير ما يقرب من ملياري فرصة عمل حتى عام ٢٠٣٠م تقريباً، بمعدل «٥٠» مليون وظيفة سنوياً. وسينتج عن ذلك أزمات اجتماعية حادة أخرى، كالجريمة بكل أشكالها، والفساد الأخلاقي، وأعمال العنف وغيرها. فضلاً عن تصاعد معدلات الهجرة من الدول الفقيرة أو النامية إلى الدول الغنية، مما

يضاعف من مشكلات المجتمعات الهجينة وذات التعددية الثقافية غير المنسجمة. وستتسبب هذه الحالة في نقمة الجميع، فالسكان الأصليون «دول أوروبا الغربية والشمالية مثلاً» قد يتحولون إلى أقلية بمرور الزمن وبتضاؤل معدلات النمو السكاني لديهم وازدياد الهجرة إلى بلدانهم، وسيؤدي ذلك إلى نقمتهم وإلى بروز حالات خطيرة من العداء للأجانب، سيعزز خطورتها نزوع المهاجرين نحو التكتل والمحافظة على الهوية، وإن كان نزوعاً شكلياً وبدافع التعصب ورد الفعل فقط.

ولنتصور حال بلد مهم وذي حضارة عريقة كالهند، ففي عام ٢٠٢٥ سيصل عدد سكان الهند إلى قرابة ملياري إنسان، فكيف سيمكن تلبية حاجة هؤلاء من الغذاء والسكن واللباس والدواء والعمل والتعليم وغيرها؟ لا شك أن نصفهم ـ كحد أدنى ـ وغيرهم من شعوب العالم المستضعفة، سيتحولون إلى جيوش كبرى من المعوقين مالياً وغذائياً وصحيّاً وتعليمياً، وسيكونون العلامة الفارقة التي ستميِّز مستقبل العالم المحكوم بنظم العولمة، والذي اختار طريق القطيعة والصدام!!

٥ ـ تحدي التخلف والجهل، وهو تحدٍّ لا يقتصر ميدانه على الفقراء وغير المتعلمين، فالتقدم التكنولوجي والعلمي الذي لا تنظِّم حركته الضوابط الأخلاقية والقيم المعنوية، سيفرز مجتمعاً متخلفاً وجاهلاً من نوع خاص، أي مجتمعاً غارقاً في التخلف الأخلاقي والجهل القيمي. كما أن المجتمعات المتخلفة تكنولوجياً وعلمياً ستعيش واقعاً مأساوياً آخر، وإن حاولت التشبث بالأخلاق والقيم المعنوية. وسيكون لكلا المجتمعين تحلله وفساده وجريمته، إلى جانب التناقض الخطير بين هذين النوعين من المجتمعات، ولا سيما التي تعيش فضاءً واحداً.

هذه التحديات التي ستطبع مستقبل العالم هي نذر الكارثة. وليس من المبالغة أن نقول إنّ آلية التفاهم والحوار الحضاري المتكافئ هي الكفيلة بحل كثير من حالات التمايز والاختلاف والتناقض والصراع بين المجتمعات البشرية.

إحالات الفصل الأول

(١) لعل الباحث المستقبلي «دي جوفينيل» هو أول من أطلق مصطلح «المستقبلات» في مشروعه العالمي الذي أسسه عام ١٩٦٠ بأموال الملياردير الأمريكي «فورد»، وعمل فيه مئات العلماء والباحثين من مختلف الاختصاصات، وعُرف بمشروع «المستقبلات الصالحات». كما أن «جمعية = مستقبل العالم» أقرّت عام ١٩٧٥ مصطلح «Future reserch» أي «بحث المستقبلات» كأحد المصطلحات الخاصة بحقل الدراسات المستقبلية «Future studies» أو علم المستقبل «Futurology» أو المستقبلية «Futurism».

ـ ويقصد بالمستقبلات «جمع مستقبل» مشاهد المستقبل، وهي لا تعني الزمن العضوي القادم، بل المشاهد أو الصور التي سيكون عليها المستقبل، وهي مشاهد متنوعة ومختلفة.

(٢) لقد تلمس الباحث هذا الواقع بعد تأسيس مشروع «المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية» ونشر فكرته وخططه، إذ وصف بعضهم المشروع أو حقل الدراسات المستقبلية في واقعنا الإسلامي بأنه ضرب من الترف العلمي واللاواقعية؛ باعتباره عبوراً على الحاضر والعصر، وحرفاً للمراحل؛ لأن المسلمين لم يدخلوا العصر بعد فكيف بنا ونحن نفكر بالبديل الحضاري الإسلامي المستقبلي الذي يمكنه التعامل مع الموجودات الحضارية الأخرى من موقع التناظر والتكافؤ؟!

(٣) انظر: روجه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، دار = النفائس، بيروت. وقد صدر الكتاب «بالفرنسية» عام ١٩٧٥، فيما صدرت ترجمته العربية عام ١٩٨٢.

(٤) المصدر السابق، ص٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٦) انظر: للكاتب، مقدمة كتاب الإسلام والغرب: إشكالية التعايش والصراع، ص ٦.

(٧) انظر: للكاتب، الإسلام والتجديد: رؤى الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٨٢.

(٨) أنظر: هوفمان، الإسلام كبديل، تعريب: غريب محمد غريب، بافاريا للنشر ١٩٩٣.

(٩) نترك الحديث في هذا المجال لحقل علمي جديد عنوانه «الاستغراب»، وهو حقل يركِّز وعي المسلمين بحقيقة الغرب، وقد يساعد الأخير أيضاً في إعادة اكتشاف نفسه وإعادة اكتشاف الآخرين، فهو مرآة يقدمها الشرق إلى الغرب ليرى فيها نفسه، ولكنها ليست مرآة شرقية مؤدلجة، بل مجرد أداة محايدة، على العكس من «الاستشراق» الذي هو ـ في حقيقته ـ أيديولوجية غربية يعي من خلالها الغرب الآخر الشرقي. انظر في هذا المجال: د. حسن حنفي، مدخل إلى علم الاستغراب، ود. ادوارد سعيد، الاستشراق.

(١٠) الاستعمار ما بعد الحديث هو خيار الأقوياء أو المستكبرين العالميين، الذين يجدون في نظم العولمة وأساليب الغزو المعلن والخفي، الوسائل الأكثر جدية وتأثيراً للتحكم بالعالم.

(١١) صاموئيل هانتغتون وآخرون، صدام الحضارات، ص ١٩ ـ ٢٠، الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

(١٢) وهو ما أعلن عنه جورج بوش رئيس الولايات المتحدة الأمريكية في أعقاب نجاح حرب «عاصفة الصحراء» عام ١٩٩١.

الفصل الثاني

انفتاح العقل الإسلامي على المستقبل

د. فهمي جدعان

﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مفرقون﴾[1]. **﴿قال: سآوي إلى جبل يعصمني من لماء قال: لا عاصم اليوم من أمر اللّه إلا من رحم. وحال بينهما الموج فكان من المغرقين﴾**[2].

على أن أقدر منذ البداية أن العقبات التي تجابه هذا البحث كثيرة. وقد لا يكون أيسرها خطر الوقوع في إسار الأحكام القيمية التي تدعي لنفسها الحق في صياغة فكر مستقبلي على أنقاض فكر جاهز أو على آثار هذا الفكر. أما أننا لسنا بإزاء مبحث أكاديمي خالص نحتكم فيه إلى نصوص ووثائق تنطق على نحو مبين، فذلك أمر بين باته. ولعل أصدق ما يمكن أن أسم به القول الذي سأسوقه ههنا أنه لا يمثل إلا «اجتهاداً» يمكن أن يستنفد القصد منه إن هو أفلح في إشارة إفاقة جدية عند الناظر في مسائله وقضاياه تحثه على رجوع النظر فيها وإعادة توجيهها أو تقويمها.

ويمثل مصطلحاً «العقلية» و«المستقبلية» حاجزين يعترضان النظر في المسألة في مبتدئها.

أما حاجز «العقلية» فسأعتبره، ابتداء، عقبة غير كأداء، وسأقرر منذ الآن أنني سأستبعد من فحوى هذا المفهوم الاعتبارات الأنتروبولوجية

والأثنولوجية الدقيقة التي تثير عند علماء الإنسان والأقوام جدلاً قد لا يستعصي حله. وسأفهم منه على نحو صريح «طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك لدى الفرد الذي ينتمي إلى جماعة ذات ثقافة». وأما مباشرة الحاجز «المستقبلي» فستقوم على أساس «حدسي مشخص»، وليس على أساس أي من النماذج الرياضية الإحصائية المستخدمة في عمليات «استشراف المستقبل» التي نجدها في النماذج المستقبلية العالمية من أمثال نموذج نادي روما أو نموذج ميزا روفيتش وبستل أو نموذج مؤسسة باريلوتشي، أو غير ذلك من النماذج التي تستخدم في استشراف آفاق التنمية الاقتصادية في العالم وأقاليمه المختلفة. ذلك أن المسألة التي أمامنا ذات علاقة ببنية عقل الإنسان الفكرية لا بمنتجاته المادية، برغم ما تنطوي عليه الروابط بين العقل ومنتجاته من حدود الفعل والانفعال أو التأثير والتأثير. والعقلية التي سنعرض لأمرها هي عقلية مطالبة بأن تتكون أو بأن يعاد تكوينها، عند وجه من وجوهها، في ظل علاقتها الحمية المباشرة بالواقع الموضوع. ومعنى ذلك أن المقصود بالعقلية المستقبلية هو هذه العقلية التي يمكن أن تتكون منذ الآن، في المستقبل، وللمستقبل، وأن تكون في حالة تقابل أو تالف أو تعارض أو تكامل أو اندماج أو تمايز أو تميز بالإضافة إلى «عقلية» الزمن الراهن أو إلى «علية» الزمن السالف. بيد أن الشرط الرئيس الذي ينبغي أن يتوافر في «عقلية المستقبل» هذه هو قدرتها على التكيف مع المستقبل وكفايتها في أن تحيا حياتها الخاصة النوعية في شروط المستقبل وحدوده. وبهذا الاعتبار على أن أقدم منذ الآن التحديد التالي: نقصد بالعقلية المستقبلية الإسلامية مجمل طرائق النظر وأنحاء الفعل والسلوك

التي يجدر توافرها عند الإنسان المسلم لا الآن على وجه التحديد وإنما في الزمن القابل الذي نستطيع بوسائلنا الطبيعية الممكنة أن نستشرفه، ونتبين قسماته الأولية على نحو ما.

وهذا يعني أن تكون عقلية المستقبل هذه مطالبة بتحقيق شروط خاصة والسير في دروب متميزة وتثقف سجايا مكافئة تناسب المستقبل ومعطياته وتندمج في الشروط العضوية المتجددة التي تحف أوضاع ذلك القطاع من الزمان المقبل.

ويقتضينا هذا الأمر أنظر في أحوال «العقل الإسلامي» في وضعين سابقين على المستقبل، هما الوضع في الماضي، والوضع في الحاضر. ذلك أن هذا العقل لن يكون منبت الصلة عما كان عليه في تينك المرحلتين، وإن كان من البين أنه سيصادف في وضعه القابل معطيات جديدة. على أنه ينبغي تقرير القول، قبل ذلك، إن المنهج الحدسي المشخص الذي يوجه هذا المبحث لا يعني غياب التخطيط والتوجيه. فالحقيقة هي أنه يلزم بوضع صيغ مستقبلية تستجيب لواقع مرغوب فيه مخطط له. وكذلك لا يعني هذا المنهج أن هذه الصيغ المستقبلية ستكون قائمة على «النبوءة» أو على «محض الأماني»، إذ لا محل لهذين الأمرين في الأفكار الموجهة لهذا المبحث. وأخيراً لا يبني الباحث بحثه على مبدأ «الثقة» بحتمية اندحار الكفر وفوز الإيمان، أو على «الوعد» الإلهي الثابت بالفلاح، بغير شرط، أي مستقبل واعد للمسلمين. لأن الباحث ينطلق من مسلمة أساسية يعتقد اعتقاداً راسخاً أن لها ما يؤسسها تأسيساً مطلقاً في الرؤية القرآنية، وهي أن مناط المستقبل ومعقده ذو علاقة حتمية ضرورية برصد الواقع وتبين الروابط

بين الوسائل والغايات، واستشراف الأوضاع الإنسانية المقبلة بإزاء أحوال العالم المنتظرة والمبتدلة، والأخذ بالأسباب المشخصة في مباشرة أفعال الحاضر والمستقبل. هذه الأسباب التي يمثل رفعها رفع أساس عقلي للعالم، وبالتالي تبديد كل الأحلام التي تبشر بإحراز التقدم المنشود للإنسان المسلم في ملحمة السيرة البشرية على الأرض.

العقل الإسلامي في صيغة الماضي

يعرض علينا تاريخ الفكر الإسلامي أنماطاً معرفية أربعة شكّلت القنوات الأساسية التي جرت فيها الأفكار في الإسلام، وهي: النمط العقلي، والنمط النقلي، والنمط الكشفي أو العرفاني، والنمط الاختباري أو التجريبي.

أما النمط العقلي فقد تبلور في النص القرآني ابتداء: في جميع الآيات التي تقف العقل حاكماً على قضايا الفكر والنظر والاعتبار الإنسانية والكونية، وفي جميع الآيات التي تنهض في وجه التقليد أو ترتد على الخرافة وأساطير الأولين وتنوه بمسؤولية المسمع والبصر والفؤاد، وفي النظرة المشخصة المتدبرة لرسالة الإنسان على الأرض. ثم إن هذا النمط قد تبلور بعد ذلك في أصول الفقه الرئيسية؛ الاجتهاد والرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة. وأعلن عن نفسه بعد ذلك، بدرجات متفاوتة، في مجموعة من المسائل الكلامية والآراء التي بناها المعتزلة على وجه الخصوص والأشاعرة على نحو أقل. وتفجرت العقلانية تفجراً عنيفاً في بعض المنظومات الفلسفية الخالصة التي أثارها التراث اليوناني الفلسفي والعلمي المنحدر إلى العرب والمسلمين عن الإغريق وغيرهم.

ومنذ العهد مبكر تشكل تيار النقل إلى جانب تيار الرأي أو العقل. وكان الفقهاء، والمحدثون الذين أصبحوا فيما بعد (أصحاب الحديث)، هم الممهدين لهذا الضرب من النظر الذي ينتهج مبدأ الإحالة إلى نصوص القرآن والحديث على نحو متفرد. ومن الشائع القول إن الحنابلة هم الذين جسدوا ذلك في مطلع القرن الثالث.

وحين تحول الموقف الزهدي في الإسلام إلى رؤية نظرية معرفية وموقف عملي محدد نشأ النمط العرفاني أو الغنوصي، فعزز ذلك انتشار بعض المؤلفات الفلسفية، وتطور الأوضاع الاجتماعية ـ السياسية في العالم الإسلامي تطوراً انتهى إلى نجوم الفرق الصوفية الساذجة والعالمة على حد سواء. وقد تبلور هذا النمط المعرفي في أعمال عدد من فلاسفة الإشراق.

أما النمط الاختباري التجريبي فقد نشأ مع تطوير العلم اليوناني في العالم الثقافي الإسلامي. وقد خطا هذا النمط خطواً واسعاً في شتى حقول العلم: الطب والفلك والهيئة والرياضيات... إلخ، لكن دروبه لم تتصل بعد ذلك، لأسباب لا يتسع المقام لبيانها ههنا.

إن هذه الصورة المشكلة وفقاً لمنظور تاريخي تتفق تماماً والصورة التي تبينها حديثاً بعض الباحثين المعاصرين من منظور ايبستيمولوجي بنيوي، حين ميز في بنية العقل الثقافي العربي والإسلامي بين «ثلاثة نظم معرفية يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة، هي: البيان والعرفان والبرهان، تشكل ثلاث مجموعات من العلوم والمعارف الإسلامية: علوم البيان، من نحو وفقه لغة، يؤسسها نظام

معرفي واحد يعتمد في إنتاج المعرفة على قياس الغائب على الشاهد، وهو نظام قائم على «المعقول الديني» المقيد بالمجال التداولي الأصلي للغة العربية. ثم علوم العرفان، وتتضمن شيئاً من التصوف وبعضاً من الفكر الشيعي والفلسفات الإشراقية. وهو نظام قائم على «اللامعقول العقلي» وليس اللامعقول الديني. وأخيراً علوم البرهان من منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات (ميتافيزيقا). يؤسسها جميعاً نظام قائم على الملاحظة التجريبية في جانب والاستنتاج العقلي في جانب آخر، أي على «المعقول العقلي»[٣].

أما العلاقة بين هذه النظم داخل الثقافة العربية الإسلامية، منذ عصر التدوين إلى عصر الغزالي، فقد تموجت ما بين حالة التداخل بين هذه النظم أو التصادم. ولم يقدر للفكر الإسلامي أن يتحرر تحرراً مطلقاً ونهائياً من أي صيغة فكرية من هذه الصيغ، أو أن يكون خالصها لهذا النمط أو ذاك من هذه الأنماط أو النظم. بيد أن التاريخ قد بلور في غاية حركته الكلاسيكية والحديثة مناطق جغرافية ـ سياسية ـ ساد فيها، بشكل عام غير متفرد، هذا النمط أو ذاك. ففي العالم الإسلامي مثلاً، بدا نظام وجد نظام البيان أرضاً خصبة وحية. أما العالم الشيعي من مشرق العالم الإسلامي فبدا وكأنه يخضع خضوعاً كاملاً أو شبه كامل لنظام العرفان.

حاضر العقل الإسلامي

يبدو أن الاتجاه السلفي الاتباعي واتجاه عصر النهضة هما نمطا الخطاب الرئيسان اللذان يجسدان حاضر العقل الإسلامي. والحقيقة أن هذا العقل قد بدأ يقظته مع «مقدمة» بن خلدون ووعى ذاته وأبعاده غب

الاتصال بالغرب والمجابهة مع التمدن الغربي. والسمة الغالبة على هذا العقل في حالة «النهضة» هي حالة «الثنائية». فهو موزع بين الإيمان والعقل، بين الأصالة والمعاصرة، بين العقيدة والعمل، بين التراث والتجديد، بين الخوف والرجاء، بين اليأس والثقة، بين الاستقلال والتبعية، بين الماضي والمستقبل، بين حرقة التخلف وأمل التقدم.. أما السمة الغالبة عليه في حالته السلفية الاتباعية فتتمثل في السخط القاسي على «أغلال» الأزمنة الحديثة «وضلالها»، في العداء الصريح لأحوال التغير في الأفكار والقيم والعلاقات والأشياء، وفي التنكر لهذه الأحوال، وفي رفض أي حاضر أو مستقبل يخرج عن مخطط الماضي الأول في قليل أو كثير، وفي التعلق تعلقاً مطلقاً متفرداً بالسلف والتراث. وبهذه الخصائص يبدو هذا الفكر أحادياً»، متماسكاً في ذاته لكنه مهدد في أن يكون مغترباً في عصره.

ومن وجه آخر يبدو العقل الإسلامي المعاصر الذي يوجهه آمر النهضة مشدوداً إلى طرفين متباعدين مترافعين: الاتباعية المطلقة من طرف أول، والابتداعية المطلقة من طرف ثان. «الأولى تريد أن تقول: إن حضارة متكاملة قد تشكلت وآتت «الاستخذاء» التي تقبل كل شيء وتسوغ كل شيء وتتسامح في أمر كل شيء. وثمة أيضاً هذا التقابل الأزلي بين الذي يفعل ما يقول ويقول ما يفعل، وبين الذي لا يفعل ما يقول ولا يقول ما يفعل. وثمة ذلك التقابل بين ذاك الذي يرى بعين الإيمان السحري والطلمسائي وذلك الذي يرى بعين الإيمان المشخص العالم.

وأخيراً ثمة ذلك الإنسان المكبل عقله بقيود القدر والقسر والحتمية وذلك الآخر الواثق من فاعليته المحرر من تلك القيود، ولو بقدر.

تلك هي السمات الرئيسية التي تسبغ العقل الإسلامي الراهن بطابع القلق والتوزع وفقدان الفاعلية والانكفاء وضعف المبادرة والاجترار التاريخي من وجه، وطابع التوثب والتماسك والفاعلية والرجاء من وجه آخر. ذاك يضفي عليه طابعاً سحرياً لا عقلانياً، وهذا يسبغ عليه ثياب العقلانية والالتحام بالواقع. ذاك يعد أي تفكير متفائل بأعتى مصير، وهذا يفتح أبواب الأمل لمستقبل واعد. إنن، في حقيقة الأمر، أمام حالة تشبه أن تكون كالفصام، والمطلوب هو إعادة الوحدة والانسجام والتماسك إلى صاحب هذه الحالة. وليس ثمة أي اجتهاد في مسألة الخيار للمستقبل. ذلك أن هواجس المستقبل تفرض منطقها وتحدد هي نفسها استراتيجياتها المكافئة. فما هي هواجس المستقبل هذه؟ وما هي الاستراتيجيات المكافئة لها؟

هواجس المستقبل

إن أي تحضير أو استشراف للمستقبل لا يمكن أن يكون له من نقطة انطلاق سوى المعطيات الراهنة والواقع المباشر. ذلك أن المستقبل ليس وضعاً منبت الصلة عن الحاضر، ووعي معطيات الحاضر يحمل معه جانباً أساسياً من صيغة وعي المستقبل. والحاضر ينطوي على مجموعة من الأفكار القوى ـ أو القضايا الشاغلة التي تؤدي دوراً فاعلاً في توجيه معالم صورة المستقبل إلى هذا الشكل أو ذاك. وأنا أدعو هذه المعطيات الفاعلة أو المؤثرة في تشكيل صورة المستقبل «هواجس المستقبل». وهي تطلعات لأنها تنجم في الحاضر ومن الحاضر لتمتد إلى المستقبل في صورة حدود مشتركة وأطراف فاعلة تثير لهم وتشغل الخاطر.

وامتدادها بين الحاضر والمستقبل لا يعني أنها في حالة قطيعة مع الماضي أو أنها منبتة الصلة عنه، ذلك أن بعض الأوضاع الثقافية والعقلية الإسلامية بالذات لا يملك أي انفصال أو استقلال عن الماضي، وما هو إسلامي في بنيته الأولية ينتمي إلى واقعة تاريخية حدثت في الماضي وتأصلت فيه، وامتلكت قوة دفع متفاوتة الشدة في ما تخذ في الاصطلاح اسم «التراث».

ووعي الزمن الإسلامي الراهن وتدبر جوانبه المتباينة المعقدة يبين عن أن هواجس الحاضر المستقبلية عند الإنسان المسلم يمكن أن ترتد إلى الأمور الأساسية التالية يمثل مجمل ما سواها فرعا لها ـ وهي: التخلف، والتراث، والاغتراب، والعلم، والعمل، والتغير.

١ ـ التخلف

التخلف هو الوجه المقابل للتقدم، هو الوجه البغيض لأوضاع الجماعات التي وعدت أبناءها بالحياة، لكن قانون الصراع الأبدي لم يهيئ لها إلا هذا الوجه من الوجود، فظلت قوى الحياة والوجود والبقاء تكافح من أجل قهره وإدراك وجهه الآخر، التقدم. والتخلف ظاهرة شاملة في أقطار العالم الإسلامي، بيد أن هذه الأقطار جميعاً تكافح من أجل دحره. والصور التي يتشكل بها التخلف عند أناس هذه الأقطار، وفي أوضاعها هي نفسها متعددة. فثمة تخلف في فهم العقيدة وتجسيدها، وتخلف في الأحوال السياسية وأنظمة التدبير والحكم، وتخلف في نمط العقلية التي يفسر المسلمون بها الأشياء ويتعاملون بها مع واقعهم الذاتي والواقع المحيط.

وتختلف آراء المسلمين في المبدأ السببي لهذا التخلف: هل هو عقدي؟ هل هو أخلاقي؟ هل هو تمدني؟ أم هل هو هذا كله؟ وتختلف الأفكار كذلك في المبدأ التاريخي لهذا التخلف: هل يرجع إلى عام ١٩٢٤م حين تم الاستغناء عن نظام الخلافة، وأعلن عن دفن الدولة العثمانية؟ هل يرجع إلى سقوط بغداد في أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ؟ هل يرجع إلى العصر العباسي الثاني هل يرجع إلى انكفاء الدور الذي أداه العرب في حياة الإسلام بسقوط الدولة الأموية أو بانتهاء العصر العباسي الأول؟ أم هل يرجع إلى تحول النظام السياسي في الإسلام من الخلافة إلى الملك مع الأمويين؟... أم هل يرجع إلى هذا السبب أو ذاك من الأسباب الاقتصادية أو الجغرافية أو غير ذلك مما يقدم عادة لتعليل ظاهرة الانهيار والتخلف؟ إننا في الحقيقة لن نجد الجواب الشافي عن هذا السؤال أبدا، لأن الأسباب البعيدة العميقة الغاز.

بيد أن الأهم من ذلك هو وعي الظاهرة وغدراكها ومحاولة تخطيها وتجاوزها.

وقد حدث هذا منذ ما بن خلدون وتعزز من بعده، وما زال هذا الوعي كامناً وبادياً حتى الآن. ومنذ قرنين كاملين ومفكرو الأسلم يجيولن النظر في المسألة، ويبحثون عن علل الركود وعن علل التقدم(٤).

وقد تباينت الرؤى والأنظار، وبانت كذلك معها الصعوبات التي تعترض هذا المشروع أو ذاك أو تعقد أمره وسبيله. وقد حصل تقدم في بعض الأحوال والأوضاع والمواطن، لكن المسألة ما زال قائمة، وما زال الحضار يشكو من التخلف في هذا الوجه أو ذاك من وجوه الحياة

العامة والخاصة. وما زالت البحوث العلمية والفكرية تجهد في سبر الحاضر وأبعاده، وتطلعها الأكبر هو الخروج من ربقة التخلف والدخول في رحاب التقدم.

٢ ـ التراث

«تشير جميع القرائن إلى أن قضية التراث ستظل أحد هواجسنا الرئيسة في السنوات المقبلة، وإلى أنها، إن لم توضع بعد ذلك وضعاً صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستتحدر من أصلابنا. ومرد هذا الوضع إلى أمرين:

أولهما: أن التراث مشروع الأبواب على ماض مقدس.

ثانيهما: أن التراث ملتحم بحاضر متخلف. ونحن، قبل كل هذا وبعد هذا كله، قد شكّلنا التراث تاريخياً وصاغ كياناتنا على هذا النحو أو ذاك، وبالتالي، كما أننا قد نكون به أحراراً قد نكون له عبيداً. وما من خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة رئيسة نريد أن نخطها إلا ويفرضان علينا، بقدر يسير أو بقدر غير يسير، موقفنا من التراث، أو في التراث، صريحاً أو ضمنياً»(٥).

لكن ما هو التراث؟ وما هي حدوده؟ لا شك أن التراث هو كل ما ورثناه تاريخياً عن الأصول والماضي. ولا شك أنه وعي التاريخ وحضوره الشعوري في ضمير أبنائه فردياً وجمعياً. وقد تتعدد التعريفات والحدود له، لكن «الإحصاء» الشامل لمادته هو وحده الذي يسمح بتحديد طبيعته وببيان المسة الإنسانية التاريخية الزمانية له. فالحقيقة هي أن التراث حالة هي للإنسان بطبعه، وما من تراث إلا وهو تجسيد

تاريخي لعلم الإنسان وصنعه وفعله. إذ العلوم والمصنوعات والقيم الأخلاقية والجمالية هي الوجوه الرئية للتراث. وهي العناصر الإنسانية التي يورثها الإنسان للإنسان في المكان وفي الزمان. أما (الوحي) (فليس جزءاً من التراث لأنه ليس مما يدخل في دائرة المنجزات الإنسانية التاريخية، وهو يتجاوز التاريخ ويعلو عليه برغم حضوره فيه، وتوليده لجوانب أساسية من التراث. إن الوحي مفارق للواقع، أما التراث فإنه متجذر في أحوال الإنسان الايبستيمولوجية والاجتماعية ـ الثقافية والتاريخية. وأمر التراث يمكن أن يرتد إلى التساؤل التالي: ما هو موقفنا من التراث؟ وما هي وظيفة التراث؟

وبهذين السؤالين يبدو هذا الأمر مستقبلياً تماماً، والمواقف والأجوبة متباينة، لكن يمكن إبراز ثلاثة مواقف رئيسة ههنا:

الأول يتمثل في الدعوة إلى إحياء التراث.

والثاني: يريد أن يستلهم التراث.

والثالث يدافع عن إعادة قراءته. الأول يجعل بعث التراث بجملته وتفصيله، وتثقفه وتتميم وجودنا التاريخي بتمثله وتجسيده شرطاً قطعياً لبناء المستقبل. والثاني يستند إلى الاعتقاد بأن بناء هذا المستقبل يتم باستلهام مواقف وأفكار وقيم تراثية تناسب الحاضر والمستقبل. والثالث يرى أن إعادة قراءة التراث في ضوء مناهج العصر يمكن أن لم تجعل منه مبدأ تأثير إيديولوجي فعّال. وعلى هذا النحو، أو على نحو قريب من ذلك، تبدو هذه المواقف من التراث عمليات «توظيفية» للتراث لا للحاضر وحده وإنما للمستقبل أيضاً. وبها، وبمجمل ما يثير التراث من قضايا ذات رجع مباشر فعّال أو مثبط، يحضر التراث أمام فكرنا

وفعلنا، ويدعونا إلى أن نؤسس عليه ما يقيم بناء المستقبل أو إلى أن ندخله في منظومة الاستراتيجيات التي يمكن أن نتوسل بها من أجل بناء صرح التقدم.

٣ ـ الاغتراب

الاغتراب حالة للإنسان تكف فيها الذات عن العيش في دائرة المشخص الحيوي الموضوعي المباشر لتسلم نفسها إلى دائرة المشخص الحيوي غير الموضوعي وغير المباشر. وبهذا الاعتبار تكون عقلية ثقافية ما مغتربة إذا كانت لا تحيا شروطها الثقافية الموضوعية المباشرة، وإذا كانت تجنح نحو شروط ثقافية غير مباشرة وغير موضوعية.

والناظر في أحوال الثقافة في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر يدرك بلا عناء أن «الاغتراب» قد أصاب الجناحين القصيين لهذه الثقافة؛ الجناح السلفي الاتباعي المتشدد، والجناح المضاد بكل تياراته ودعاواه. أما التيار الأول فقد وقع في وهدة الاغتراب حين قال بعض مفكريه: إن المسلمين اليوم ليسوا مسلمين، وإن تسعة وتسعين بالمئة منهم يدعون الإسلام دون أن يعرفوه، وإن الأزمنة الحديثة هي قرون «جاهلية» وحسب. وهكذا حتى انتهى بهم الأمر إلى تكفير الأفراد والجماعات والدول بغير رحمة، فبدوا لأقرانهم من «المسلمين» وكأنهم آتون من «عالم آخر»، وأنه، على الأقل، لا تربطهم بهم أي رابطة وشيجة، وأن دعوتهم الراديكالية المتفردة لقطع العلائق بالأزمنة الحديث وأحكامها لا يمكن أن تعني إلا خطر الإيذان بالغربة عنها والخروج منها.

ولا تختلف أحوال التيارات القصية المضادة عن تلك الحال اختلافاً بينا. فقد وقعت هي أيضاً بدورها في الحالة نفسها. فحين اتخذت العلمانية الجذرية وضع النقيض المطلق تزعزعت راحتها بل وشرعية إقامتها في «المدينة». وحين تبنت الليبرالية موقف الانعتاق من التراث وخندقت في معسكر الأنظمة السياسية المدعومة من الغرب نجمت القطيعة بينها وبين «الرعية»، وضجت هي بالأنين والشكوى من «تخلف» الجماهير. وحين اختارت الحركات الشيوعية أن تجعل من الماركسية بديلاً مطلقاً متفرداً للإسلام في عقر داره حكمت على نفسها ابتداء بالعزلة القاتلة في دار الجماهير نفسها. وهكذا خالف الإخفاق الجميع على قد المساواة. وهكذا يعرض العالم الإسلامي اليوم على الناظر في «بانوراما» الفسيفسائية صوراً صارخة لحالات «الاغتراب» الفاجعة. وهي جميعاً حالات تتنكر للواقع المشخص وتنشط من أجل وجود غير موضوعي وغير مباشر. واليوم، ونحن نفكر من أجل المستقبل، لا يسعنا أن نسقط من حسابنا هذه الواقعة، وهي أن المستقبل لن يتقبل مغترباً، تماماً مثلما أن الماضي والحاضر لم يستطيعا تحمل مثل هذا العقل.

٤ ـ العلم

صحيح أن التاريخ الفكري الإسلامي يعرض علينا أنماطاً معرفية أربعة هي: النمط العقلي، والنمط العرفاني، والنمط الاختباري أو التجريبي. لكن العصر الراهن لا يعرض منها بالإجمال عند المسلمين اليوم إلا نمطين اثنين، يعبر عنهما بمصطلحي الإيمان والعلم بعد أن كانا الإيمان والعقل أو الشريعة والحكمة. ومن البين أن «المسألة التي

ولدها التاريخ الاجتماعي للمعرفة في الإسلام هي أن النمط الإيماني قد استحوذ في النهاية على كل المناطق المعرفية الأخرى الممكنة للإنسان إطلاقاً، وللإنسان المسلم على وجه التحديد، وبات من الشائع أنه من الضروري أن تؤسس جميع معارفنا على أساس نقلي أو خبري أو إيماني. وهذا في رأيي واحد من أكبر انتصارات الأشاعرة والحنابلة في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا، لم يزعزع من سلطته إلا الانتشار المتنامي للعقلية الوضعية التي يقوم بتشكيلها العلم الحديث»[٦]. بيد أن فكراً مسلماً فذا هو أبو الحسن الماوردي قد بين منذ عشرة قرون أن الوجود الإنساني الذي أبدعه اللّه ودعاه إلى الاهتداء بشرعه ينطوي في الحقيقة على وجودين: وجود شرعي، ووجود دنيوي. وهذا، ابتداء، غير ذلك وإن أمكن التجريد. والمسلم لا بد أن يسَلم بثنائية بينة هي ثنائية الدين والدنيا، الدنيا والآخرة، الدين والدولة.. إلخ[٧].

وتحتل القضية المعرفية مكانة بارزة في قطب دنيا الإنسان. فعلى الرغم من أن للإيمان دائرته الخاصة، إلا أن دائرة العقل الطبيعي، وما نسميه اليوم بالعلم الوضعي، لها مكانتها المركزية في التجربة المعرفية الإنسانية لا بل إنها، في دائرة الكشف عن العوالم الطبيعية، هي وحدها المفوضة أمر هذا الكشف. والمعرفة تمثل اليوم بالنسبة للإنسان المسلم دافعاً مركزياً. لأن الإسلام ليس محايداً بإزاء العلم، كما أن العلم لا يمكن أن يكون محايداً بإزاء الإسلام. ونحن لم نعد نستطيع أن نزعم أن الإسلام يوافق العلم ويعضده ويشد أزره، على مستوى الخطاب التقريري، وكفى. إن تقريراً كهذا، لكي يكون جاداً يعوّل على قيمته ينبغي أن يتضمن إجراء تحليلات دقيقة صارمة في معطيات كلا

الطرفين: معطيات الإسلام التي يمكن إخضاعها لعملية المقارنة والتحليل، ومعطيات العلم الإنسانية والطبيعية والبيولوجية على حد سواء.

ويحلو لي أن أعيد إلى ذهن القارئ هذه التساؤلات التي عبّرت عنها في مكان آخر: «من هو المفكر المسلم الجاد الذي يجرؤ اليوم على تقديم أدلة طبيعية موثوقة على وجود اللّه بدون اللجوء إلى معرفة علمية بقضايا المادة وطبيعتها ومبادئ المصادفة والضرورة، وبالبيولوجيا الذرية..؟ ومن هو الفقيه الذي يستطيع أن يقول كلمة واحدة عن بعض الظواهر الجنسية المشكلة أو عن بعض حالات السرقة، أو عن بعض العصابات والذهانات التي تنتج عنها أنماط سلوكية يجوز إخضاعها للجزاء الشرعي، دون أن يلجأ إلى الطب والطب النفسي العلاجي أو إلى التحليل النفسي؟ ومن هو القاضي الذي يستطيع أن يطلب حكمه النهائي على قاتل لم يخضع للفحوص المخبرية الكاملة بعد أن أصبح علم الجريمة الطبي يتكلم على ما يسمى بكرموزوم الجريمة؟ ومن هو الاقتصادية المسلم الذي يجرؤ اليوم على صياغة نظريات اقتصادية إسلامية راسخة دون أن يكون محيطاً لا بعلم الاقتصاد الحديث وحسب وإنما أيضاً بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحلية والدولية؟ إلى آخر ذلك من قضايا لا حصر لها يمكن أن نجد لها رجعاً في الإسلام من جهة ومدخلاً في كل علم من العلوم الإنسانية والأساسية والطبيعية والبيولوجية من جهة ثانية»[٨].

هذه صورة من صور قضايا العلم التي لا بد أن يكون لها ارتكاساتها في المستقبل. وهناك بكل تأكيد صور أخرى: من بينها الرابطة بين

الفكر الديني والفكر الغيبي والفكر العلمي الطبيعي في ذاته، وهل يمكن قيام فكر علمي وضعي في إطار أوضاع إسلامية شاملة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الإنسان والطبيعة؟ وبين العلم والتقنية؟ وما هو حال العقل في ثقافة إسلامية أساسية، وكيف يتم التمييز بين ما هو عقلي وما هو ليس كذلك؟ وهل يمكن قيام عقلانية مطلقة في إطار تصور ثقافي إسلامي شامل؟ «وهل يستطيع المسلم أن يقول اليوم: يقدم لي الغرب حضارة مادية أو خلاصاً مادياً؛ وأنا أقدم له حضارة روحية أو خلاصاً روحياً؟ غافلاً عن مر كبير هو أن حضارة العلم والتقنية تبدع هي نفسها قيمها الروحية الخاصة»؟.

إن هذه الأسئلة ـ وثمة أسئلة كثيرة أخرى غيرها ـ تحيلنا إلى هاجس العلم المستقبلي، وتلزم المفكر المسلم بالنظر فيها وبفحصها من أجل وضع استراتيجية وثيقة تتحدد فيها الأجوبة التي تلائم المستقبل.

٥ ـ العمل

القيم والمصنوعات حدود جوهرية لوجود الإنسان في العالم. والمفارقة التي يعيش فيها المسلمون في عالم اليوم مفارقتان: مفارقة الإيمان بقيم غير محولة إلى ممارسة حقيقية، ومفارقة الدعوة إلى القوة دون العلم الفعلي لها. المفارقة الأولى تعكس الهوة الأزلية بين النظرية والتطبيق، والمفارقة الثانية تعكس العطالة الكاملة في الفعل. ولقد يلاحظ الباحث المدقق، بدون عناء كبير، أن القيم المجردة في عالم المسلمين قد كفت عن التأثير الحقيقي في قطاعات كبيرة من الحياة الاجتماعية الإسلامية، وإن الدعوات الأخلاقية تبدو عاجزة عن إحداث

التغيير في الأوضاع المتأزمة التي تحياها الشعوب الإسلامية، حتى لقد يبدو للناظر أن الإنسان، المسلم وغير المسلم، من وجهة النظر الدينية الخالصة، قد أركه العطب والفساد من وجهين على الأقل:

الأول: أنه قد تخلى، بالإجمال، عن نشدان الخير العام وبات يرد كل خير إلى دائرة وجوده الخاصة.

الثاني: أنه لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة «الوازع الباطني» من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق الخير العام. وإن قوة «الوازع الخارجي»، المادي، قد أصبحت أجدر بأن تتبع»(٩). فما هي إذن الشروط الوضعية الضرورية لإحداث تحول أخلاقي طيب ومؤثر؟.

ومن وجه ثان، يثير وجد المسلم والإسلام في المجتمع وفي العالم، الآن وفي المستقبل، مشاكل كثيرة وأسئلة تستحق أن تحلل وينظر فيها ويجاب عنها: سلام اجتماعي أم صراع اجتماعي؟ وفاق مع المجتمع والأفراد، أن خروج عليه وانفصال عنهم؟ نضال من أجل المشخص الاجتماعي الشامل ومن أجل الحياة الأعدل أم عمل من أجل الخلاص الفردي؟ تمركز عملي حول مسألة السلطة والحكم أم إيمان بالحضور الإسلامي من خلال مبدأي الحلال والحرام، إعادة بناء الإسلام بالدولة الإسلامية أم بدون هذه الدولة؟ التعويل على البنى الأولى والمجتمعات الإقليمية الخصوصية أم على البنى الكبرى الإسلامية أم على البنى الأكبر الإنسانية؟ إلى آخر هذه الأسئلة التي ترتد إلى القضية نفسها وتدور حول الانفعال نفسه؛ انفعال الوجود الفاعل في المجتمع وفي العالم الآن وفي العصر القابل.

ومن وجه ثالث: أين تكمن مسألد القوة المادية من مجمل مسألد

الفعل والعمل؟ وأعني القوة المادية بشتى صورها الطبيعية والاقتصادية والسكانية والسياسية والعسكرية، التي يبدو أنها تمثل اليوم وغداً السلطة المهيمنة بشبه إطلاق. وقد يمكن القول إنها تمثل (الميتاستراتيجية) الخاصة بهذا العصر والعصر القابل.

إن قضايا الفكر العملي لا حصر لها، وكلها يمثل تطلعات قائمة بذاتها. بيد أن من بين هذه القضايا قضيتين اثنتين تحتلان مكانة مركزية في هذا الفكر: القضية الأولى هي قضية الدولة الإسلامية، والقضية الثانية هي قضية التنمية. أما قضية الدولة الإسلامية فإنها مشكلة المشاكل. وعندها بالذات يصل الإسلام، ويصل الدعاة المسلمون في مختلف القطار الإسلامية إلى حافة الخطر تماماً، وبخاصة أنها ليست ذات وجه يتطلع إلى السلطة والحكم فقط، وإنما هي أيضاً ذات وجه اجتماعي، على طريقة تصورها تتوقف طبيعة العلاقات داخل المجتمع نفسه. والعقل الإسلامي المستقبل ملزم بالإجابة عن هذا السؤال: ماذا نختار؟ الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالدولة الإسلامية؟ أم الصيغة القائلة إنه «لا خلاص إلا بالإسلام»؟. وأما قضية التنمية فإنا قضية جميع الأقطار الإسلامية. فهذه الأقطار تنتمي صراحة إلى العالم الثالث أو النامي أو الجنوب، أو ما أشبه ذلك من أسماء تدل على أمر واحد هو أن هذه البلدان، برغم غنى بعضها الطبيعي، تعاني من مشاكل التخلف النوعية. ودرجة استقلالها الاقتصادي متدنية وهي تعيش على الأغلب مستهلكة لما ينتج العالم المتقدم اقتصادياً وعسكرياً. كما أنها تشكو من صعوبات أخرى مزمنة ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية أو سكانية أو عرقية أو طائفية أو غير ذلك. وهذا كله ينبغي أن يعكس عند من يفكر

في أوضاع الإسلام والمسلمين الآن وغداً هاجساً مستقبلياً أساسياً هو هاجس التنمية في صورها المختلفة: الطاقة، التغذيد والإنتاج الزراعي، الاستهلاك، التعليم، النمو السكاني، الثقافة.. إلخ. وبطبيعة الحال إن العقل الذي يسكنه هذا الهاجس لابد أن يلجأ إلى وضع استراتيجيات خاصة بالتنمية تناسب كل حالة من الحالات المعروضة.

٦ ـ التغير

لقد دخل العالم المتقدم في «عصر الزوال». أما العوالم الأخرى فقد أخذت تجري في موج كالجبال، وتغمرها أحوال التغيير من كل الأطراف. وها هو المستقبل يحمل إلينا صدماته وتحدياته ومشكلاته إنه يعني نهاية الثبات، والزوال، والجدة، والتنوع وتعدد مسارات الحياة والتنمية. فهل سيكون العالم الإسلامي بمنأى عن رياح التغيير وهو مرتبط النمو كغيره من بلدان العالم الثالث بالنمو في العالم المتقدم؟ بكل تأكيد؛ لا. إن عليه أن يعد نفسه لما يفرضه المستقبل من تغيرات في الأحوال المعيشية، وفي القيم الأخلاقية، وفي الأوضاع الأسرية والقبلية والاجتماعية والتعليمية، والقانونية، وفي العلاقات الإقليمية والدولية. إنه سيكون ملزماً بالخروج إلى العالم، وبوعي المشكلات الداهمة والصدمات والتحركات والإخفاقات، وبوضع استراتيجيات وسياسات ملائمة لكل ما تحمل إليه العصور المقبلة. وبكلمة أخرى إن العقلية السكونية التي تمثل «الثوابت» إطارها المرجعي لن تسعف الإنسان المسلم كثيراً في المستقل. إن عقلية (تغير الأحكام بتغير الأمان) ومبدأ (المصالح المرسلة) هي التي تلائم أحوال المستقبل. ولعل تطلع

التغير هذا هو الذي سيمثل المكك الأكبر والأساسي لهدى نجاح عقلية الإنسان المسلم أو إخفاقه ومشروعاته في المستقبل. لقد جرى الفكر الإسلامي التقليدي حتى الآن على المبدأ القائل: علينا أن نخضع الواقع للمبادئ، وأن نقيس الغائب على الشاهد، وأن نحتكم إلى سلطة الأتباع. ولم يكن متساهلاً في تطبيقه لهذا المبدأ. أما تسارع الحركة والتغير في العالم الحديث فإنه يفتقر إلى عقلية مرنة غير راديكالية، عقلية تبذل جهداً حقيقياً في فهم حركة الواقع ووعيها، ولا تلجأ بسهولة إلى عملية الشجب والتضليل والتزييغ والتبديع والتكفير. وبكلمة: لا بد لأمر التغير من الاستراتيجية التي تناسب شكله ومضمونه.

استراتيجيات التحول إلى المستقبل

ما هي أنماط التفكير ومناحي العمل والفعل التي تفرضها قضايا المستقبل مما يمكن أن يشكل، على وجه التقريب، لكن على وجه حاسم، عقلية الإنسان المسلم المستقبلية؟ بتعبير آخر: ما هي الآليات الاستراتيجية التي ينبغي اللجوء إليها من أجل ضمان حسن عيش الإنسان المسلم في عالم المستقبل؟ وبمن يناط أمر توجيه التحول إلى المستقبل؟

١ ـ لقد تبين لهذا المبحث أن «التخلف» أول هواجس المستقبل. فما هي الاستراتيجية المكافئة للتخلف؟ الجواب بين: إنها «التقدم». والحقيقة أن التقدم في ذاته ليس هو المطلب الضروري لم يسعى لبناء «عقلية مستقبلية»، وإنما هو الرضا بمفهوم اتقدم، من حيث هو «تغير

نحو الأصلح»، والإيمان بأن التقدم أمر تشتهيه النفس على نحو أصيل، وبأنه، أيضاً، واقعة حقيقية وممكنة. أما تحقيق التقدم في ذاته فهو نتيجة تترتب على هذا الاعتقاد وهو مرهون بعمليات من نوع آخر. وفي حالة الإنسان المسلم لابد من أنضع نصب أعيننا تحريره من الفهم التراجعي للتاريخ وللزمنة، وتقرير الاعتقاد في ذهنه أن عقيدة التفاؤل هي التي ينبغي أن تكون ملكة عقلية عنده، وأن عقيدة القدر الذي يوجه العالم نحو الأسوأ لا تمد جذوراً قوية في المعتقد الإسلامي نفسه، ذلك أن الأحاديث التي تنسب إلى الرسول(ص) مما يتصل بافتراق الأمة أو بالابتعاد المطرد عن خير القرون والسير في طريق التمرد على اللّه والخروج على شريعته والتقدم نحو الأسوأ، على يوم القيامة.. هذه الأحاديث ينبغي أن توجه «قراءتها» على نحو لا يؤذن بانحدار العصور الإسلامية، وأن يستبدل بالفهم المتشائم لها فهم واثق متفائل. وبدلاً من أن نسلم مع أبي بكر الطرطوشي بالقول: لقد «ذهب صفو الزمان وبقي كدره»(١٠).

علينا أن نوحد بين التقدم والمستقبل، وأن نقر في عقل الإنسان المسلم أنه لا يستطيع أن يطلب البقاء، وأن «يرث الأرض» دون أن يسلم بإمكانية التقدم وواقعيته.

٢ ـ ثم تبين لهذا المبحث أن في التراث تطلعاً ثاني من تطلعات المستقبل.

فما هي الصورة التي ينبغي أن يتشكل عليها التراث مستقبلياً؟ وكيف ينبغي أن يكون تصورنا الذهني وتجسيدنا العملي المشخص له؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في العبارة التالية: لكي يكون للتراث

مكان في المستقبل ينبغي أن يكون تصورنا له قائماً على الاعتقاد بأنه عمل إبداعي لا أنه أمر ناجز مرة واحدة وبإطلاق. وبكلمة أخرى: علينا أن نعود أنفسنا منذ الآن على فكرة راسخة هي «تاريخية التراث»، بمعنى أنه إنجاز إنساني له شروطها الايبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية ـ التاريخية، وأنه، بذلك، يفتح الباب للخروج من حالة الناجز إلى حالة الإبداع، الآن وفي المستقبل. وهذا لا يعني استبعاد الوحي من «المجال» التراثي. صحيح أن الوحي ليس جزءاً من التراث لكنه يدخل طرفاً أساسياً في عملية إبداع التراث حين يتفاعل مع معطيات الواقع الإنسانية، ويولد تراثاً ممتداً في جميع الأزمنة. فالحقيقة هي أن بناء المستقبل، عند الإنسان المسلم، مدعو إلى أن يقوم على الأسس الثلاثة التالية: المعطيات المباشرة للواقع، التراث الحي الذي يتم دمجه في النظم المادية والحياتية المشخصة أو استقلابه بعملية التمثل الأدبي والجمالي، والوحي الموجه للفعاليات الجوهرية المقروء في ضوء توجهات العصر الأصيلة ودعوات المستقبل المشروعة. ومن شأن هذه الأسس أن تولد تراثاً سمته الإبداع يتجه إلى المستقبل دون أن ينكر ثوابت الماضي الحية وتوجيهاته الفردية.

٣ ـ وكان الاغتراب دافعاً ثالثاً يلزم بالبحث عن سياسة فكرية تلحق به الهزيمة في ساحة المستقبل. ذلك أن العقل الإسلمي لا يستطيع أن يستمر في الوجود إن هو أغفل أمر اتصاله بعالمه المباشر وأسلم نفسه إلى حالة من الانكفاء إلى مرحلة كفت عن الحياة والفاعلية، أو الوقوع في وعدة ثقافة غريبة لا وشائج تربطها بالثقافة الأصيلة للإنسان المسلم. وبهذا الاعتبار يكون (التجذر) في الواقع المشخص المباشر هو السيل

المحتوم أمام المسلم في معركته مع الاستلاب. والتجذر يعني أن تظل «العقلية» ممتدة الجذور في حياة صاحبها وشروطه الموضوعية، لا أن تتوجه إلى التفكير والعمل داخل المقولات والمعطيات الخاصة بواقع مباين غير معاين. وهو لا يعني «ثورة ثقافية» على كل «غريب»، وإنما يعني أن تكون الجذور الأصلية المتأصلة هي الإطار المرجعي للفكر الذي يفكر والسلوك الذي ينشط. أما العناصر الذهنية والسلوكية «المضافة» أو المستحدثة فتدخل في مركب جديد لحمته الواقع الأصلي والتراث الحي والوحي. وعلى هذا النحو يصبح التجذر، من حيث هو استراتيجية تكافح الاغتراب. موقفاً متمماً لمخطط النظر والعمل الذي كشفت عنه استراتيجية التراث. إن إلحاق الهزيمة بالاغتراب لا يمكن أن يتحقق إلا إذا أدرك الإنسان المسلم، بعقله ووجدانه وسلوكه، أنه لن يستطيع أن يبقى خالصاً لإسلامه إن هو تلبس فكر (الآخر) بإطلاق، وإنه لن يستطيع كذلك أن يكون جزءاً حقيقياً من واقع المستقبل إن هو أراد أن يقنع بما لديه وبما تجدر إليه من الماضي على نحو متفرد. إن تجذره يعني تمسكه بذات ممتدة في التاريخ، لكنه يعني أيضاً أنه نام ممتد باتجاه المستقبل بحيث لا يكون التجذر تجذراً في الأصول فحسب، وإنما تجذر في المستقبل أيضاً. ويتحقق هذا الوضع بطرفيه الاثنين معاً يستطيع أن يتجنب الفئات الاستلاب وخطره الماحق.

٤ ـ وإذا كانت عملية التجذر ترمي بقواعدها في المعطيات المباشرة للعالم فإن من تمام هذه العملية أن يكون «التمثل» هو الأساس الاستراتيجي المناسب لتطلع العلم والمعرفة. وبطبيعة الحال لا يكن أن يكون المقصود من تمثل العلم والمعرفة هو تكديس المعلومات

والمعارف والخبرات التي تقذف بها أدوات العالم الحديث ونظمه المعرفية. إن المقصود هو الدمج المادي والاستقلاب المعنوي لهذه المنتجات، بحيث يصبح جزءاً عضوياً يدخل في بناء العقل الإسلامي وبنيته. فإذا قلنا مثلاً: إن عقلية العالم الذي نستشرفه هي عقلية علمية فإنه لا ينبغي أن يرتب على هذا القول أن الإسلام يوافق العلم ويعضده، أو أنه لا يناقض قضاياه ومكتشفاته المفردة، وإنما ينبغي أن ينظر في الإشكالية المعرفية نفسها في طبيعتها وحدودها، ويحسم القول فيها حسماً بعيداً عن التعميمات الشكلية. والحقيقة هي أن مسألة العلم، في علاقته مع الإسلام، هي واحدة من المسائل المثيرة للنظر وللجدل. ولا يتسع المقام هنا للتفصيل فيها، لكنني أستطيع أن الخص وجهة نظري فيها على النحو التالي: من واجب المسلم أن يسلم بقطاعين رئيسين كبيرين: قطاع الوجود الشاهد (الإنسان والطبيعة)، وقطاع الوجود الغائب (اللّه والأخرويات). ووظيفة العقل والعلم هي أن يقدما، في شروطهما الموضوعية والذاتية النقدية، ما يتيسر لهما من معرفة وعلم بهذين القطاعين الوجوديين. والمسلم مخوّل بأن يقول إن الإسلام دين العقل في حدود مملكة العقل، وإنه دين العلم في الحدود التي يقرها العلم لنفسه. ومملكة العقل هي الشاهد الإنساني والطبيعي الذي لا يترتب عليه تكليف شرعي. ومملكة العلم هي مملكة العقل. والإيمان ليس البديل للعقل وللعلم في القضايا التي لا مدخل للإيمان فيها لأنه ليس من وظيفة الإيمان أن يحل قضايا المعرفة والعمل الخارجة عن نطاق التكليف. وتحديد كهذا يعني أن على مسلم المستقبل أن يتقبل العلم وقضاياه دون حذر أو وجل. وليس من شأنه أن يجري خلف

محاولات التوفيق بين قضايا العلم الزمنية ومضامين الوحي الطبيعية التي سبقت أصلاً لأغراض أخلاقية أو أخروية. ونتيجة هذا أن عقلية المسلم القابلة للتمثل ستناضل من أجر غزو جميع القطاعات المعرفية الآن وفي المستقبل، لا لأغراض «دينية» خالصة ـ برغم ما يمكن أن يترتب على بعض هذه المعارف من استخدامات في نطاق الشرع والتشريع ـ وإنما لأن روح المستقبل العلمية تلزم بذلك. وما يساق في «علمية» العقل الإسلامي المستقبلية، ينبغي أن يقال أيضاً في «عقلانية» هذا العقل. إذ لا يستطيع العقل الإسلامي في قضايا الطبيعة والوجود والعلم الدنيوية أن يخلي السبيل لغير العاقل المتمثل لمعطيات الواقع وخبراته. وما هو مطلوب من الإنسان المسلم في هذا النطاق هو الشيء نفسه الذي يطلب من غير المسلم: أن يلتزم بعقلانية نقدية لا تغمض عينيها عن الأحكام التي تفرضها المركبات الأخرى للطبيعة الإنسانية، وهي المركبات البيولوجية والنفسية واللاعقلية والميتافيزيقية والثقافية. فذلك من مقتضيات العلم من وجه، والمستقبل من وجه آخر.

٥ ـ وتتشعب دروب العلم بتنوع وجوه العمل وهواجسه. ومن بين هذه الوجوه يتجلى وجهات أساسيان لهما ارتكاسات مستقبلية حادة عميقة: التقنية و«العقل» السياسي.

أما هاجس التقنية فيردنا إلى تركة التخلف وقصور جهد التنمية، وإلى الحدود التي تفرضها الموارد الطبيعية، وإلى وعي المشكلات الداهمة الخاصة بالتحولات السكانية والضغط على الموارد والطاقة الإنتاجية، وقضايا السكن والغذاء والتعليم والعمل، والتوفيق بين هدفي تحقيق النمو الاقتصادي وتحقيق العدالة الاجتماعية، والتفكير في وضع

برامج متكاملة من أجل تنظيم الأسرة والتنمية الريفية والزراعية، ووعي العلاقات غير المتكافئة بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب..، وغير ذلك من قضايا تلزم بالنظر فيها وبحلها استراتيجيات التنمية. ويدخل في تحديد استراتيجيات التنمية تحديد قيم التنمية: التنظيم والفاعلية والإتقان. إذ من الثابت أن جهود التنمية التي أفلحت قد اقترنت دوماً بهذه القيم التي شكّلت «عقلية» التنمية. كما أن من الثابت أن البحث عن «تسويغ نقلي» لهذه القيم هو أمر لا طائل وراءه لأنه بين بذاته والشواهد عليه كثيرة. بيد أن من الضروري الإشارة هنا إلى أن العقلية الإسلامية لن تحقق نقلة نوعية تأخذ بيدها إلى المستقبل إلا إذا هي تحررت من وهم التعارض بين القيم الدينية وقيم التنمية، واستبدلت بأخلاق الحرج التي ترجع إلى عصور الانحطاط أخلاقاً قائمة على المخاطرة والرصانة والإقدام والتقوى، وفقاً لتوجيهات الإسلام المبدئية الصريحة. وكذلك من الضروري التنويه هنا بأنه ينبغي أن يستقر في عقول المسلمين وهم يخططون استراتيجياً للتنمية، أنه ليس أمامهم نموذج للتنمية معد سلفاً جملة وتفصيلا يأخذون به ويطبقونه بقضه وقضيضه. ذلك أن أوضاع كل قطر هي التي تحدد نموذج التنمية وفقاً للمبادئ والأهداف التي يضعها استراتيجيو هذا القطر، مما لا يمثل خروجاً عن حكم شرعي لا يسمح أي اجتهاد فقهي بتجاهله أو تعليقه. إنه (ليس ثمة وصفات لعلاج التخلف»، ودروب التنمية والتقدم متعددة متباينة.

وأما في مسألة الفعل السياسي فينبغي أن يألف «العقل السياسي» للمسلم التسامح في شأن الاختلاف والواقعية. وليس ينبغي أن يزج

بالإسلام في تجربة «مغامرة» تحت تأثير مفهوم متفرد خاص هو مفهوم (التصور الإسلامي) و(الدولة الإسلامية) الراديكالية. وحتى لو سلّمنا، جدلاً، بأن وضع الإسلام لا يستقيم على الأرض إلا بتحقق هذا المفهوم ـ وهو أمر منازع فيه كثيراً ـ فإن السبيل إليه لا ينبغي أن يتضمن وضع (الآخر) في موضع الشبهة والحرج والمعصية أو في موضع الزغ الصريح والزندقة والكفر. فالحكمة والنوايا الطيبة والحرية هي الإطار الذي يجدر بأن يكون رائد الإنسان المسلم.. وليس ينبغي لدعاة الإسلام أن يتخذوا من السياسات العدائية أو المناهضة التي ينتهجها «المخالفون» في ممارساتهم أو في برامجهم مسوغاً من أجل الانحياز إلى صورة للإسلام والمسلمين مجافية لقيم أقرها الإسلام نفسه وناضل من أجلها الإنسان نضالاً طويلاً مريراً: الحرية، الكرامة، العقلانية، الديموقراطية، المواطنة، التسامح، العدالة... وواجب المسلم أن يكون مثلاً يحتذى في تجسيده هذه القيم. بيد أن من الحق أن نقول هنا، من وجه أول، إن من حق المسلمين على رعاتهم، أي على دولهم، أن يحكموا وفقاً للمبادئ الجوهرية التي أقرها الإسلام، وأن نقول، من وجه ثان، إن الدولة بدورها لن تستطيع تحقيق أهدافها وتفادي الإخفاق أو الهاوية إن هي لم تجعل لها أهدافاً مباشرة الأخذ بأيدي رعيتها من حالة التفرد إلى حالة المشاركة، ومن مثال العبد إلى مثال المواطن، ونن عادة الاستخذاء والطاعة إلى عادة الحرية والمسؤولية، ومن وضع العشير إلى وضع الجماعة، ومن مثال البطل إلى مثال الإنسان. فتسهم هي، بدورها، إسهاماً فذا في عملية بناء عقلية الإنسان المسلم التي لن تكون أبداً عقلية مستقبلية إن كان فاقد لهذه القيم عارية عنها.

هـ ـ وأخيراً يبدو «التكيف» وكأنه الفضيلة التي تمثل الاستجابة الذهبية لأحوال التغير وأمواج التغيير، والضامن للاستمرار والبقاء. ذلك أن للمستقبل صدمته، بل صدماته. والعقل الذي ثقف الثوابت عادة وألف السكون ديدنا، وأقام في حجر الماهيات، وأعتقد أن الوجود لا يحمل إلينا أي جديد.. هذا العقل محكوم عليه، إن قدر له أن يحيا في المستقبل، بأن تتلبسه حالة «انفصام» عصية على الشفاء.

والحقيقة أن الاستجابة السوية للتغير لا تعني الانعتاق من الثواب الأصيلة التي تمثل ما هو جوهري وما هو «تراث حي». وإنما هي تعني فقط تمثل التغير بعمليتي الدمج والاستقلاب لما يحمل التغير من عناصر وأوضاع محدثة. ولعل من حسن حظ المسلمين المعاصرين، ومسلمي المستقبل، أن لديهم تجربة تاريخية ناجحة وحلاً يرضيان العقل المستقبلي على نحو كاف. وقد عبّر الفكر المالكي عن هذا الحل بمصطلح (المصالح المرسلة) وخصه الفقه الإسلامي عامة في قاعدة (تغير الأحكام بتغير الأزمان). والحق أن هذا هو على وجه التحديد معنى «التكيف» من حيث هو الاستراتيجية الملائمة لأحوال المستقبل ولدافع التغير.

تلك هي أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الإسلامي المستقبلي: التقدم، الإبداع، التجذر، التمثل، العقلانية، التنظيم والفاعلية والاتقان، الحرية والمسؤولية والمشاركة، التكيف. والسؤال بعد ذلك عون كيف السبيل إلى إجراء تحويل واقعي لهذه اللمسات المجردة؟ إن ذلك لن يتم إلا بخلق الشروط الإنسانية والطبيعية الملائمة للتحول. والعملية ليست يسيرة بكل تأكيد. وهي حصيلة تضافر فعّال وتضامن

إيجابي لجهود، وإسهامات وتدخلات تصدر عن أطراف متباينة. وقد يمكن رد شروط تحقق هذه العملية إلى:

١ ـ الوعي، يشكله عند الناس رجال الفكر والعلم والثقافة والإبداع والفكر الديني السديد.

٢ ـ التخطيط، يصممه واضعو السياسات الثقافية والتنموية من الاستراتيجيين وواضعي القرارات والقائمين على المؤسسات والمشاريع الخاصة والعامة، وينفذ تنفيذاً فعالاً متقناً.

٣ ـ التطور المحتوم في الأحوال الوضعية المشخصة للجماعة ونظمها، مما يمكن أن يتم على نحو تغير بطيء وفقاً لسنة بينة أو لعوامل كامنة في الأشياء، أو بفعل مبادرات تهيئ العقول لتقبل الأوضاع الجديدة أو تفرض على العقول هذه الأوضاع بشكل قسري أو غير قسري أو بفعل تغير في الأوضاع المادية والاقتصادية للمجتمع، أو غير ذلك من محددات التغير التي تعسر الإبانة عنها مقدماً على نحو قاطع.

على أن ذلك كله لا يممن أن يجري خرج نظر دقيق في أوضاع الإنسان المسلم في هذا البلد أو ذاك، وفي أحوال البلد نفسه الذي يعش فيه هذا الإنسان. لأن من شأن «الخصوصيات» الثقافية والقومية أو الجغرافية ـ السياسية، أو غيرها، أن تتدخل، بشكل خفي أو صريح، لتؤدي أدواراً متفاوتة في تيسير عمليات التحل أو تعقيدها. كما أن خارطة النظم السياسية والاجتماعية أو الاقتصادية المهيمنة هنا أو هناك يمكن أن تفرض أحكامها الخاصة. وذلك كله هو الذي يحدد، في الأحوال الطبيعية، ما يمكن القيام به وما لا يمكن القيام به. لكن هذا لا يعني أن حتمية التغير تلزم بأن ندع الأمور تسير خارج دائرة الفعل

والتوجيه الإنسانيين. فالحقيقة هي أن المستقبل منوط على نحو حاسم بقصودنا وبإراداتنا، وبما يمكن أن نعيه وننفذه من استراتيجيات البقاء والمستقبل التي نوه هذا البحث بأكثرها بروزاً وخطراً وحسماً: ﴿**إنا مكّنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سبباً. فأتبع سببا**﴾[١١].

إحالات الفصل الثاني

(١) سورة هود ١١ : ٣٧ و٤٣.
(٢) محمد عابد الجابر، تكوين العقل العربي، ١٩٨٤. بنية العقل العربي، ١٩٨٦.
(٣) أسس التقدم عند مفكري الإسلامي في العالم العربي الحديث، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١. للمؤلف.
(٤) نظرية التراث: ١٣.
(٥) نظرية التراث: ٥٠.
(٦) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث: ٥١.
(٧) نظرية التراث: ٥٢.
(٨) أسس التقدم: ٥٤٦.
(٩) أسس التقدم: ٢٠ وما بعدها.
(١٠) الآيتان: ٨٤ و٨٥/ الكهف: ١٨.

الفصل الثالث

التجديد في الفكر الإسلامي والبناء الحضاري المستقبلي

الشيخ محمد علي التسخيري

لا بد، قبل الحديث عن الدور الحضاري للأمة في عالم الغد، من إلقاء نظرة سريعة على واقع الأمة اليوم، بل ربما احتجنا إلى استعادة هذا الواقع عبر تاريخه الطويل المجيد. إلا أن الطبيعة المقدمية للحديث تفرض علينا الاقتصار على التاريخ القريب، وليكن القرن الرابع عشر الهجري، وبعضاً من قرننا الحالي، وهو ما يوافق القرن العشرين الميلادي تقريباً. ففي هذه الفترة المليئة بالأحداث نجد أن الأمة الإسلامية قد مرت بثلاث مراحل رئيسة هي:

المرحلة الأولى ـ الاستعمار والاحتلال:

خضعت الأرض الإسلامية بكاملها في هذه المرحلة إلى الاحتلال المباشر كما حدث بالنسبة للعراق وسورية ولبنان والأردن وشمال أفريقيا وغيرها، أو بشكل غير مباشر كما حصل لتركيا وإيران حيثُ تمكن الاستعمار من فرض ما يريده من خلال عملائه الرسميين. امتدت هذه الفترة من الحرب العالمية الأولى إلى الحرب العالمية الثانية تقريباً.

المرحلة الثانية ـ الدولة القومية:

بعد سقوط ألمانيا الهتلرية بدأت مسيرة ما يسمى باستقلال الدول

والحكومات في العالم الإسلامي والتحرر من براثن الاستعمار. ولكن صاحب ذلك اتجاه قومي عارم تجلّى كأقوى ما يكون في الحركة القومية العربية وحركة سوكارنو وغيرهما، ظناً من الشعوب المتحررة بأن الاتجاه القومي هو البديل الأفضل للحالة الاستعمارية.

المرحلة الثالثة ـ الاتجاه الإسلامي الشمولي:

وتبدأ هذه المرحلة تقريباً من أواخر الستينات الميلادية، حين تنامى الشعور بقضية الإسلام والوحدة الإسلامية، وظهرت بوادر صحوة إسلامية شاملة لها مظاهرها وآثارها، ومن أهم هذه المظاهر الإحساس بوحدة المنطلق والمسير والهدف، مما يؤدي للإحساس بوحدة الشخصية لهذه الأمة. وربما أمكننا القول إن هذه الحالة هي الوليد الجديد، بعد مرحلة جنينية مطولة نسبياً لكل ما قامت به الحركات الإسلامية السياسية والاجتماعية، المحافظ منها والمتحرر، والمنطلق على أساس وعي كامل للمسيرة أو المنطلق على أساس إحساس بالظلم والضغط، وعلى اختلافها في الفهم والأسلوب والهدف، إلا أنها كلها نمت هذا الجنين في رحم هذه الأمة الولود وأنتجت هذه الصحوة.

وكان الظلم الاستعماري، وخواء الاتجاهات القومية، وضغط النظم الدكتاتورية وقيام الكيان الصهيوني، عوامل مساعدة قوية في ظهور هذه الصحوة، وربما كان ظهور منظمة المؤتمر الإسلامي على إثر الجريمة الكبرى التي أقدمت عليها الصهيونية بإحراق المسجد الأقصى، عاملاً على تنامي هذا الشعور الشمولي الإسلامي ومظهراً له. كما شكّل انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، وانهيار المعسكر الشيوعي

الإلحادي عاملين كبيرين في تنمية هذه الصحوة واتساعها. ولا يمكن إغفال المسيرة العلمية والثقافية والاقتصادية لهذه الأمة، والتي عمل كل جانب فيها على تشخيص موقع الأمة أيضاً.

عبر هذه النظرة السريعة ندرك أن الأمة المسلمة، رغم ما ابتليت به من نكبات ظلت مساحة ساخنة تهتم بها الأمم وتتفاعل مع الأحداث وتترك أثرها القوي أو الضعيف على مجمل المسيرة الإنسانية بكل تفاعلاتها. كما ندرك أنها، وهي تقف على عتبة تحول زماني كبير، تواجه بتحديات كبرى تتطلب منها التخطيط الحكيم للمواجهة الإيجابية الفاعلة.

الدور الحضاري للأمة في عالم الغد

إن ضرورة اتخاذ دور فاعل في المسيرة الحضارية الإنسانية يتناسب وحجم هذه الأمة ومسؤوليتها الحضارية، ندركها بكل وضوح من خلال التوقف عند العناصر التالية:

أولاً: الموقع الحضاري الذي أراده الإسلام لهذه الأمة: ويمكن تلخيص ذلك بالعبارة القرآنية ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً**﴾. ولا ريب في أن الوسطية هنا تعني القمة في المثل الحضارية وخصوصاً بعد ملاحظة التقارن بين شهادة الأمة على الناس وشهادة الرسول(ص) على الأمة، ونحن نعلم أنه(ص) خير قدوة وأكمل إنسان يتمتع بكل صفات الإنسان. فإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة حقيقة أخرى هي أن الإسلام جاء لكل الإنسانية ولكل العصور ديناً خالداً ينظم للبشرية مسيرتها الحضارية التكاملية، أدركنا أن الإسلام يريد لهذه الأمة أن تحتل موقعها الريادي في كل عصر:

ثانياً: الإمكانات الحضارية التي تتمتع بها هذه الأمة من حيث:

أ ـ الطروحات الفكرية والاجتماعية التي استمدتها من الإسلام والتي أثبتت قدرتها الرائعة على تخطي العصور وإعطاء الحل الناجع لمشكلات الإنسان.

ب ـ الثروة العلمية والفكرية الهائلة التي ورثتها من تاريخها المجيد.

جـ ـ الموقع السياسي والجغرافي والاقتصادي الذي تحتله حيث تمتلك أكثر المناطق حساسية وتمتد في قلب العالم، عملاقاً يعمل أعداؤه على أن ينام وتتحرك أطرافه للانطلاق على مختلف الصعد.

د ـ الطاقات الإنسانية الكبيرة التي تمتلكها وتستطيع تجميعها وتعبئتها لصنع الغد الأفضل.

ثالثاً: مقتضيات الواقع: ذلك أن البشرية اليوم تسير نحو تنافس الأمم في صنع الحضارة الإنسانية، وهو مضمون اتفاق الأمم كلها على جعل العام ٢٠٠١ الميلادي عام (الحوار بين الحضارات)، وباقتراح رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، رئيس الدورة الثامنة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، نستطيع أن نعيش على ظهر هذا الكوكب، وإلا فالفتنة والفساد، قال تعالى: ﴿**والذين كفروا بعضهم أولياء بعض، إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير**﴾.

إن الواقع يفرض بدوره على هذه الأمة أن تبرز شخصيتها الحضارية المتميزة وأن تلعب دورها المطلوب. وهنا نقول: إن الأمة تواجه تحديات كبرى يمكن أن نجملها بالتحديات السياسية، والعلمية، والاقتصادية والثقافية، والعقائدية والاجتماعية والمعلوماتية. ومن أهم

التحديات السياسية: اتجاه العالم إلى عصر القطب الواحد المسيطر على مجمل السياسة العالمية.

ومن أهم التحديات العلمية: التقدم العلمي الكبير للغرب والذي يستغله الغرب لفرض هيمنته في مختلف الصعد على العالم.

ومن أهم التحديات الاقتصادية: فكرة العولمة الاقتصادية التي لا تُبقي لأمة قدرتها على السيطرة على اقتصادها، وإنما تربط ذلك بمجمل الوضع الاقتصادي العالمي. ولا ريب في أن القدرات الهائلة للغرب لا تفسح المجال للقدرات الصغيرة الأخرى.

ومن أهم التحديات الثقافية والعقائدية: الغزو الثقافي والأخلاقي والعقائدي الكبير على كل أبعاد شخصية هذه الأمة، وربما شكّلت العلمانية أهم مظاهره وأشدّها اتساعاً. كما أن أهم التحديات الاجتماعية هو التخطيط الرهيب لتغيير تعريف العائلة وحذف دورها الاجتماعي الركين. وأخيراً فإن التحدي المعلوماتي اليوم يدع العالم الإسلامي منحصراً في زاوية ضيقة من سيطرة معلوماتية واسعة. وكل هذا يتطلب تخطيطاً واقعياً مخلصاً واعياً للمواجهة الإيجابية الفاعلة كما أسلفنا ويلقي مسؤولية كبرى على عاتق منظمة المؤتمر الإسلامي باعتبارها تدعي تمثيل الأمة بكل جوانبها وبشكل رسمي، كما تلقي بمسؤوليات أكبر على الفئات غير الرسمية بلا ريب.

خصائص المشروع الحضاري

لكي يتحقق المشروع الحضاري الإنساني فلا بد له من التوفر على الخصائص التالية:

أولاً ـ الواقعية: بمعنى أن يلاحظ الواقع القائم ويأخذه بعين الاعتبار، وإلا عاد خيالياً عصياً على التطبيق.. ولا نريد بذلك أن يستسلم للواقع القائم، وإنما المراد أن يأخذه بعين الاعتبار، ويعمل على الارتفاع والسمو به إلى مستوى الطموح.

ثانياً ـ الإنسانية بمعنى أن يستهدف تحقيقاً أكبر للخصائص الإنسانية في المجتمع، لا أن ينطلق مخالفاً للوجدان، عاملاً على تحقيق صفات يرفضها هذا الوجدان، كالطمع والشره والتكاثر والظلم والحيوانية السلوكية وأمثال ذلك.

ثالثاً ـ المرونة: بمعنى أن يستوعب مختلف التحولات والتطورات بالشكل الذي يصهرها في بوتقة المشروع، ولا يدعها تقف عثرة أمام طموحاته.

رابعاً. اعتماد عنصر الإيمان: فعنصر الإيمان بالمطلق الحقيقي، باللّه، يحقق له سيراً متصاعداً دونما عقبات ودونما نفاد للوقود المطلوب، أما الإيمان بالمطلقات الوهمية النسبية فهو بنفسه يشكل عقبة كأداء أمام تقدم المشروع الحضاري في مراحله التالية، لأن المطلق (النسبي في الواقع) هو وليد مرحلة من المراحل، وهو يشكل في المرحلة التالية قيداً على التحول لأنه يشد المسيرة إلى مرحلته التي ولد فيها، وأمثلة هذا المطلق الوهمي كثيرة منها: العلم والتجربة الحسية، والقومية والوطنية الضيقة، والحزبية وغيرها.

وفي قبال الإيمان بالمطلقات الوهمية يأتي منطق رفض الإيمان بأية حقيقة مهما كانت، وحينئذ يفقد المشروع صفته الإنسانية والعلمية، ويدخل في دائرة التحلل والضياع.

خامساً ـ الشمول: ونعني به النظر إلى الموقف نظرة كلية وعدم الانغماس في معالجة إحدى الحالات دون النظر إلى العلاقات التي تربطها بباقي الحالات والارتفاع بالمجموع الكلي إلى المستوى المطلوب.

سادساً ـ التغييرية: ونعني بها استهداف محور الحالة الاجتماعية، والسعي لتغييرها بدلاً من الضياع في حالات الإصلاح الجزئي، إلا أن يكون الاشتغال بالإصلاح داخلاً خطوةً في المشروع الاستراتيجي التغييري.

وعندما نريد تلخيص مشروعنا الحضاري الإسلامي لمستقبل الأمة، فإننا ـ بعد ملاحظة حقائق الخصائص آنفة الذكر ـ نطرح الخطوط التالية:

١ ـ على الصعيد السياسي:

ـ العمل على تطوير منظمة المؤتمر الإسلامي بحيث تصبح أكثر فعالية وأثراً وإلزاماً للدول الأعضاء، مع امتلاك قدرة ذاتية مالية على التحرك المستقل.

ـ العمل على تطوير اتحاد المجالس البرلمانية ليصبح مجلساً إسلامياً واحداً على غرار المجلس البرلماني الأوروبي الموحد.

ـ تنفيذ لائحة حقوق الإنسان الإسلامية في مختلف الدول الأعضاء.

ـ تنفيذ اتفاقية الأمن الإسلامي.

ـ العمل على تقديم صورة حية للدستور الإسلامي الواقعي واتخاذه نموذجاً عملياً.

٢ ـ على الصعيد الثقافي والعلمي:

ـ تنفيذ الاتفاقية الثقافية الإسلامية (الاستراتيجية الثقافية) التي وافقت عليها مؤتمرات القمة في السنغال والمغرب وطهران.

ـ تقوية نشاط الأيسيسكو والأرسيكا وباقي المنظمات الثقافية، وتفعيل دورها الثقافي في مجال نشر اللغة العربية ـ والربط بين الجامعات الإسلامية ـ ودعم الجامعات الإسلامية الضعيفة في شتى أنحاء العالم الإسلامي مالياً وعلمياً من حيث المناهج والأساتذة والمنح الدراسية، وإحياء التراث الإسلامي الغني.

ـ تفعيل دور المؤسسات البحثية غير الرسمية لتتحمل المسؤولية إلى جانب المؤسسات الرسمية.

ـ التركيز على عملية الإحياء الثقافي لدى الأقليات الإسلامية (وتبلغ ثلث عدد المسلمين).

زيادة الاهتمام بدراسات الشريعة الإسلامية، وتقوية الجامعات المختصة، وكذلك الجامعات الأهلية التي تعتمد نظام الحلقات العلمية الحرة، وتستفيد من المسجد محلاً للتنمية العلمية.

ـ تقوية المؤسسات العاملة في سبيل التقريب بين المذاهب الإسلامية ودعم نشاطها.

٣ ـ على الصعيد الإعلامي والتبليغي:

ـ دراسة فكرة القمر الإسلامي وتوسعة مجاله ليقوم بدوره العالمي بالتعريف بالإسلام.

ـ تقوية العلاقة بين الإذاعات المرئية والمسموعة في العالم الإسلامي عبر إقامة مهرجانات إسلامية عالمية وتبادل الخبرات والبرامج.

ـ دعم صناعة الأفلام الإسلامية الهادفة، وبناء مركز استراتيجي للمعلومات وتبادل الخبرات الفنية السينمائية.

ـ تنفيذ الاستراتيجية الإعلامية التي اتفق عليها في مؤتمر وزراء الثقافة.

ـ العمل على إحياء العادات والتقاليد والسنن الإسلامية، من قبيل سنن الوقف والتعاون والتكافل، والاحتساب وغيرها من خلال إيجاد المؤسسات اللازمة.

ـ دعم (لجنة العمل الإسلامي المشترك في مجال الدعوة) للتنسيق بين المؤسسات الإعلامية والدعوة في شتى أنحاء العالم، وذلك لنفي التنافس السلبي، والاتجاه نحو التعاضد والتعاون الإيجابي لخدمة قضية الدعوة الإسلامية.

٤ ـ على الصعيد الاقتصادي:

ـ تنشيط دور المؤسسات الاقتصادية التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، من قبيل (اتحاد الغرف التجارية، واتحاد البواخر، والبنك الإسلامي للتنمية.. الخ).

ـ العمل على قطع خطوات أوسع على طريق إيجاد السوق الإسلامية المشتركة.

ـ سعي الدول الإسلامية لتحقيق قيم العدالة الاجتماعية (التوازن بين

مستويات المعيشة، والتكافل بين كل الفئات الاجتماعية) من خلال إيجاد المؤسسات اللازمة.

ـ تنظيم برنامج لدعم المسلمين في المناطق المنكوبة من قبيل (البوسنة والهرسك، وكوسوفو، والشيشان، ومناطق آسيا الوسطى، وكشمير وبعض المناطق الإفريقية كالصومال).

ـ تنظيم طريقة للتعاون بين منظمة المؤتمر الإسلامي والمنظمات الإقليمية.

ـ توظيف الأموال الإسلامية العامة كالزكاة والخمس في مشاريع إنمائية يعود ريعها على كل قطاعات العالم الإسلامي.

ـ مساهمة الدول الغنية في المشاريع الإنمائية للدول الأخرى ضمن خطة عامة يتفق عليها في منظمة المؤتمر الإسلامي.

٥ ـ على الصعيد الاجتماعي:

ـ عقد المؤتمرات الاجتماعية الدولية الإسلامية التي تعرض الخطة الإسلامية للتنمية والسكان وذلك:

أ ـ للحفاظ على القيم العائلية الإسلامية.

ب ـ لتقوية دور العائلة الاجتماعي (رعاية الأطفال، رعاية المسنين، ضمان التربية الأخلاقية السليمة، التكامل الاجتماعي).

ج ـ للتوعية المطلوبة في مجال تنظيم الأسرة وتربية الجيل الصالح.

د ـ لإعطاء المرأة دورها الإسلامي المبدع في عملية البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمع.

ـ دعم المؤسسات الاجتماعية غير الحكومية لتقوم بدورها المطلوب.

ـ إذكاء روح التبرع لدى المنظمات الشبابية لتقوم بدورها الاجتماعي المطلوب في (الدفاع المدني، وتنفيذ البرامج الصحية الواسعة، وكذلك البرامج الاقتصادية، والتعبوية المتنوعة).

الفصل الرابع

البناء الفكري في ضوء العقلانية الإسلامية

د. محمد جواد لاريجاني

ما هي العوامل الأساسية التي تساهم في بناء الحضارات وتميز بعضها عن بعض؟

مما لا شك فيه أن الإجابة عن هذا السؤال تشكل الأساس النظري لمجمل الدراسات المعنية بالحضارة. وبعض قد يكتفي بإجابة بسيطة، ولربما تكون ساذجة، وهي أن مكونات الحضارة عبارة عن مجموعة العقائد والآداب والتقاليد والسلوك العام.

من الواضح أن مثل هذه الإجابة لا تجدي شيئاً.

وأما الإجابة الصحيحة فهي أن الحضارات تتشكل من خلال سيادة العقلانية وانتشارها بين أفراد الشعب، كما أنها تتغير بتغير تلك العقلانية وتأفل بأفوالها. ونصطلح على العقلانية السائدة بين أوساط الناس بالفضاء العقلاني. إذن نحن أمام مسألتين أساسيتين.

الأولى: طبيعة مكونات العقلانية قبل مرحلة سيادتها.

الثانية: الشروط اللازمة لسيادة العقلانية.

جوهر العقلانية

مما لا شك فيه أن الفعل يرتكز أساساً على العقلانية، فقيمة الفعل

بعقلانيته، إذ أن الإنسان كائن فاعل، بمعنى أنه ينتج أفعالاً إرادية. والفعل الإرادي ينمي قابليات الإنسان ومواهبه ويوفر فرصة مناسبة تتجلى من خلالها إنسانيته بكامل أبعادها.

تتكفل العقلانية بالإجابة عن سؤال في غاية الأهمية، وهو «ما الذي ينبغي أن نفعله» سواء على المستوى العام أو على مستوى الوضع الخاص الذي يتمخض عنه الفعل؟

ويتألف الفعل الواعي الإرادي من ثلاثة عناصر:

الأول: التصور الذي يتمثله الفاعل في مخيلته عن الوضع الفعلي، فالواقع الراهن هو جزء من الواقع الخارجي الذي يرتبط بالفاعل والفعل في لحظة التشكل. وبديهي أن كمال هذا الركن يتوقف على أن يكون التصور الذي يحمله الفاعل أقرب إلى الواقع، كما أنه يكشف عن درجة العقلانية.

الثاني: تحديد الهدف المطلوب، بعد أن يختاره الفاعل وتتعلق إرادته به، ثم يأتي دور العقلانية في توجيه وتسويغ هذا الاختبار.

الثالث: خطة العمل، فالفاعل لكي يحقق هدفه لابد أن يختار آلية في ضوء الإمكانات والظروف والمعايير الموجودة.

إن العقلانية هي درجة الدلالة والإرشاد إلى الهدف، والاستخدام الأمثل للإمكانات، وصيانة حدود مشروعية العمل.

ومن الملاحظ أن العقلانية تشكل عنصراً أساسياً ـ لا ثانوياً ـ في جميع المراحل التي تمر بها الأفعال الإرادية الواعية.

وتتناول المعالجات المعمقة مسألة العقلانية، وتسعى لتؤسس لها بناء

نظرياً متيناً، وعندما تتحول العقلانية إلى شأن عام فإن ذلك لا يعني أن الجميع يمارسون هذا التعمق والتأمل الفكري، بل معناه أن أفراد المجتمع ـ وبالتدريج ـ يقبلون عليها ويرتضونها لهم وينظمون أفعالهم على أساسها، ويستخدمونها في تقويم البنى الاجتماعية المرتبطة بها. والأهم في الأمر كله أن (الحضارة) حصيلة للفعل الجماعي، ولذلك فإن مظاهر الحضارة جميعها تحدد وجهتها في ضوء العقلانية المرتكزة التي أضحت عامة، كما أن طبيعة العلاقة بين الحضارات تستمد مبرراتها على أساس عقلانية تلك الحضارات.

التأثير والتأثر: التعايش أو التضاد

وهنا لابد من الإشارة إلى أن تعامل الشعوب والحكومات لا يعكس بالضرورة حقيقة التعامل بين الحضارات، فالشعوب والحكومات بإمكان كل واحد منهما أن يتعامل بطريقة مختلفة عن الآخر. ولكن لا يمكن أن ننسب أياً من أنماط التعامل إلى الحضارات إلا إذا استطعنا أن نوجه العلاقات القائمة بين الأطراف على أساس أنماط العقلانية التي تنتمي إليها تلك الأطراف. وبديهي أن المسافة التي تفصل بين الواقع والمثال تكشف عن وجود عوامل لها تأثيراتها على الأفعال، ولابد من أخذها بنظر الاعتبار؛ ومن جانب آخر، إن القبول العام لعقلانية ما يخضع للظروف الاجتماعية والعوامل النفسية والفهم الفلسفي (الفهم الواقعي).

فعلى سبيل المثال، الناس الذين ذاقوا الويلات جرّاء ظلم وتعسف آباء الكنيسة من الطبيعي أن ينحازوا وبدرجة عالية إلى كل ما يقال من كلام ضد الكنيسة والظلم الذي تمارسه، فإذا قيل إن آباء الكنيسة على

باطل، وإن الزنا والخمر وعبادة الدنيا، لا كما تدعيه الكنيسة من السوء والقبح، بل هي أمور حسنة ولا بأس بها، عندئذ سيقتنع الجمهور بهذا الكلام، وقد يكون العكس إذا حدثت اضطرابات واسعة في مجتمع ليبرالي ديمقراطي واختل الأمن واستشرى الفساد وارتفعت إحصائيات الجريمة بدرجة لا تطاق. ففي مثل هذه الصورة سيصاب الناس باليأس والإحباط والخيبة إلى درجة أنهم سيكونون على استعداد للقبول بحكم يوفر لهم الأمن والنظام بقيود ظالمة يفرضها عليهم.

عقلانية عصر الحداثة

يمكن تعريف عصر الحداثة الذي يسود حضارة أوروبا وأمريكا في الوقت الحاضر عبر ملاحظة نوع خاص من العقلانية نصطلح عليها بـ(العقلانية الليبرالية) و(العقلانية التقنية)، التي تحاول الإجابة على تساؤل مفاده «ما الذي يجب فعله؟» ضمن المحاور التالية:

أ ـ لابد أن نجيب عن التساؤل المطروح، بعيداً عن معنى الوجود ومفهومه. إذ إن فشل الفلسفة الأولى في استكناه حقيقة الوجود دلل على أن البحث في هذه الدائرة لا ينتهي عند حد معين، فالأفضل أن نعتبر الإنسان حيواناً له قدرات وقابليات خاصة.

ب ـ الحالة المثلى والمطلوبة هي أن يكون بوسع أي إنسان أن يفعل ما يريد وبكامل حريته. وذلك باعتبار أن أي كمال يدعى للإنسان يشتد احتمال ظهوره في مثل هذه الظروف المثالية. إلا أن إمكانية تحقق هذه الحرية عملياً أمر متعذر، وذلك أن مصالح الناس سرعان ما تتعارض فيما بينها. ومن هذا المنطلق وجدت الحكومات بهدف تأمين أقصى حد

من الحرية للأفراد دون تمييز بينهم. في ضوء ذلك فإن مهمة الدولة تتلخص في توفير الأمن وإقراره في جميع المجالات، وما الدستور إلا لائحة تعريف بحدود ومديات حرية الأفراد، وليس من مهمة الدولة ممارسة الوعظ والإرشاد.

ج ـ في دائرة الحرية المقننة يجب على الفرد أو أي تشكيلة عاملة، أن تسعى للحصول على أكبر قدر ممكن من (المنفعة)، وهذا هو المعيار العقلاني الوحيد الذي يمتلك الدواعي المنطقية.

ولكن ما هي المنفعة؟ إن ماهية المنفعة تتحدد في ضوء نوعية الأفعال الملاحظة.

ففي المجال الاقتصادي تتمثل المنفعة بالربح الحاصل من الاستثمار، وهذا الربح الذي يأتي عن طريق عملية تبادلية هو حصيلة جهد عقلاني مبرمج ومستمر بعيداً عن اللجوء إلى أساليب العنف والقوة. وعادة ما يتم تقييمه على أساس (حجم رأس المال).

وفي المجال السياسي يتبلور للمنفعة معناها الخاص، وهو الوصول إلى السلطة السياسية بأساليب ديمقراطية دون اللجوء إلى العنف.

وأما في الجانب الفردي فإن المنفعة تكون بمعنى الحصول على أكبر قدر من اللذة وبأقل كلفة. وعليه فإن من يطلب لذاته باتباع الشهوات فإنه يتحرك من موقع عقلاني، تماماً كمن يطلب لذاته في عبادة اللّه جلّ وعلا. كما أن فعله هذا، والذي يعود عليه بالمنفعة في الجانب الفردي، قد لا يكون اقتصادياً ولا سياسياً، بمعنى أنه لا يؤمن له عنصر المنفعة في المجال السياسي أو الاقتصادي. وثمة نتائج ضرورية تترتب

على العقلانية الليبرالية لربما كانت غير واضحة تماماً خلال فترة نشوء هذه العقلانية ورواجها، لكنها اليوم، ومع انتهاء القرن العشرين، تبدو واضحة وملموسة لدى الجميع. وهذه النتائج هي:

١ ـ ظهور النظام الرأسمالي والتنمية الاقتصادية المنبثقة عنه. فمثلاً للتجارة تاريخ عريق في حياة البشرية يعود إلى عدة آلاف من السنين، إلا أن العقلانية الليبرالية غيرت التقاليد السائدة في هذا المجال بالكامل. فعامل الاستمرار جعل التجار الجدد يفتشون عن أسواق ثابتة يمكن الوثوق بها بدل الجري وراء الربح الحاصل من الصفقات المنفردة والمتقطعة. وهناك «عامل المبادلة» الذي يحول دون ركود الأموال وتجميدها.

وكان للتخطيط العقلاني واستخدام الأساليب المتطورة في جمع المعلومات دور هام في تقديم نماذج متطورة لعمليات النقل التجاري، وأيضاً على صعيد الحسابات والتخمينات التي تتم في هذا الإطار. فالتطور المؤسساتي المنظم والمدروس في المجال العلمي والتقني هو من ثمرات هذا النظام.

أما في السابق فقد كانت الجهود العلمية محكومة بروح الفضول العلمي، وحب الاستطلاع، ولم تكن تتم على مستوى الكوادر المتخصصة والمحترفة.

وطبيعي أن العلم والتقنية لهما دور كبير في جعل النظام الرأسمالي أكثر تأثيراً وفاعلية. وعادة ما ينساق العلماء إلى العمل في المجالات التي ترصد لها المبالغ والإمكانات الكبيرة.

٢ ـ ظهور النظام الديمقراطي الليبرالي على الصعيد السياسي. وعلى إثره اكتسبت مسألة التمثيل النيابي (Representation) دوراً بالغ الأهمية.

كما تم التسالم على مصطلح الشرعية على أساس العقد الاجتماعي، وأضحت مسائل من قبيل «حرية الرأي» و«التسامح» في الجانب الاعتقادي؛ مسائل لازمة وضرورية ولا يحدها شيء سوى الضرورة الأمنية. وحتى مراعاة العفة العامة (Public Moral) فهي إنما تعتبر ضرورية لأن غيابها يؤدي إلى الفوضى والانفلات الأمني.

إن قضايا الحرية والتعددية الحزبية والتمثيل النيابي ونحوها هي من ثمار العقل الليبرالي في المجال السياسي. ومن القضايا التي يؤكدها العقل الليبرالي، حق الوصول إلى السلطة السياسية والتداول السلمي لها. كل هذه المسائل هي في الواقع مكاسب ومنجزات العقلانية الليبرالية.

٣ ـ من مظاهر العقلية الليبرالية على صعيد الحياة الفردية، التفسخ الخلقي وتفكك عرى الأسرة، والمظاهر الإباحية، والسفور، السائدة في المجتمعات الغربية. والنقطة المهمة في هذا المجال أن المنطق الذي يسود العقل الليبرالي هو منطق «عبادة اللذة».

إن الحضارة الغربية المعاصرة هي حصيلة العقلانية الليبرالية، إذ يمكن تفسير كافة خصائص تلك الحضارة على أساسها. ومن جانب آخر، فإن هذه العقلانية ليست طارئة على أجواء أوروبا، فالأسس النظرية لها كانت محل بحث ودراسة الفلاسفة والعلماء طيلة أربعة قرون. وبعد ذلك ظهرت حركة دعاية وترويج لها بين عموم الناس، وبالتدريج استطاعت العقلانية الليبرالية أن توجد فضاء عقلانيا يرتضيه

الجميع، وفي النصف الثاني من القرن العشرين سيطرت هذه العقلانية على جميع أوروبا وأمريكا وكندا وبعض البلدان الأخرى.

بموازاة العقلانية الليبرالية هذه ظهرت عقلانية أخرى هي العقلانية المادية الديالكتيكية أو «العقلانية الشيوعية». وكان ظهورها سريعاً ومفاجئاً وسرعان ما اتخذت طابعاً رسمياً، ومن ثم تم فرضها على الآخرين. إلا أنها على كل حال بقيت في السطح ولم تستطع أن تتوغل إلى العمق وتتجذر، فكان مصيرها أن انتهت ونسخت في نهايات القرن العشرين، بمعنى أنها لم تعد تحظى بالمقبولية العامة، وانهارت جميع بناها السياسية والاقتصادية والثقافية، بخلاف الليبرالية التي تمكنت أن تأخذ موقعاً راسخاً في العقل الغربي، وأن تنمو بنسق تدريجي وطبيعي إلى حد ما، وهذا لا يعني، طبعاً، أنها فير قابلة للانهيار في فترة ما.

لابد من الإشارة إلى التحول الذي شهده العالم مؤخراً، والذي يمكن أن نصطلح عليه بالتحول إلى مرحلة ما بعد الحداثة. هذا التحول يمكن فهمه بشكل أفضل من خلال العقلانية ومفهوم العقلانية. فمنذ عقدين من الزمن ظهرت إلى السطح مواقف نقدية جادة طالت أسس ومباني العقلانية الحديثة من قبل نخبة من المفكرين الغربيين، أخذت تشكك في تلك العقلانية، وهم بذلك شكلوا انطلاقة أخرى نحو عقلانية جديدة، ومن الواضح أنه متى ما أمكن لهذا التيار الجديد أن يحتل رقعة عالمية واسعة، كان ذلك إيذاناً بظهور حضارة جديدة في تلك البلدان.

هذه الحضارة الجديدة التي نصطلح عليها بحضارة ما بعد الحداثة، من الممكن أن تشيد على أطلال الحضارة الحديثة، أو أنها تنشق من

رحم الحضارة الحديثة ـ دون المرور بمرحلة الاضمحلال والزوال ـ وأنا شخصياً أميل إلى الاحتمال الثاني وأتنبأ به. وبالطبع فإن عقلانية ما بعد الحداثة ما زالت في أولى مراحل تكونها، ومع ذلك فهي في حال تقدم مستمر على الصعيد النظري وعلى صعيد المقبولية.

العقلانية الإسلامية

هناك عقلانية أخرى شهدنا ظهورها في العالم الإسلامي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وحظيت المراحل الأولى لهذه العقلانية بإقبال كبير في إيران، بحيث أنها استطاعت أن توجد مخاضاً عظيماً سرعان ما كشف عن ولادة نظام حكومي من نوع خاص «الحكومة الإسلامية»، وسرت أمواجه الهادرة إلى باقي البلدان الإسلامية بقوة. وفي الوقت الحالي شهدت هذه أولى مراحل تكونها النظري، وتحظى بإقبال متزايد في العالم الإسلامي.

ومما لا شك فيه أن هذه العقلانية إذا كتب لها الاستمرار في سيرها التكاملي فإنها ستقدم إلى العالم حضارة جديدة. ويمكنني أن أقول وبقوة أن هذه الحضارة المترقبة من حيث انتسابها إلى الإسلام هي أقوى بكثير مما يذكر في التاريخ باسم الحضارة الإسلامية. وذلك باعتبار أن تلك الحضارة، وبعد بدايتها المشرقة على عهد رسول اللّه(ص)، سرعان ما نحت منحى آخر بعيداً عن حقيقة الإسلام.

فالسؤال المطروح هو: هل ما ظهر من فلسفة وعلوم أخرى في العصر العباسي أو في عهود السلاطين الإيرانيين، يتفق مع أجواء العقلانية الإسلامية التي أوجدها رسول اللّه(ص)؟، فإذا كنا نعتقد بأن

تلك الاتجاهات والعلوم كانت بعيدة عن أجواء العقلانية الإسلامية فحينئذ يكون من المعقول أن نترقب ظهور غرس لحضارة جديدة، هي أكثر نقاء وأصالة. وهذا ما يشكل تحدياً كبيراً، كما أن الطريق إليه ليس بالأمر الهين. لذا، ومن الناحية النظرية، يتحتم على علماء الأمة الإسلامية ومفكريها أن يقدموا القوالب والأبنية النظرية اللازمة، ليصار إلى نقد وإصلاح هذه القوالب، ومن ثم لا بد من أن تحصل على رصيد قوي من المقبولية. وعلى الصعيد التاريخي، نحن أمام تحد أكبر، إذ نعيش في عصر تحاول فيه الليبرالية أن تفتح العالم بأسره، ولذا نجدها شنت، ولا تزال، هجمة شرسة على الفكر البشري من خلال ما توفره الحضارة الغربية من إمكانات هائلة. فالأطفال ومن حين ولادتهم، عرضة لأمواج الثقافة الليبرالية المفروضة عليهم. وهناك اليوم محاولات جادة لتوسيع دائرة الهجمة على الأجيال الجديدة من خلال ما توصل إليه العلم من تقنيات في مجال الهندسة الوراثية والذي يفسح المجال إلى التلاعب بالنطفة والتأثير على الأطفال في مرحلة ما قبل الولادة.

والسؤال المطروح هو: هل بات بإمكان الإنسان أن يصغي لخطاب آخر غير الخطاب الذي درج عليه؟ وهل يسمح له أساساً أن يواجه عقلانية أخرى؟

إن على رواد العقلانية الإسلامية في الوقت الراهن وفي ظل مثل هذه الظروف أن يكونوا بصدد الحصول على مقبولية عامة لبضاعتهم، ولولا النجاح الذي حالفنا في العقد الماضي لأيقنا بأننا وصلنا إلى طريق مسدود ولا توجد أي فرصة لتدارك الأمر. لكن انتصار الثورة الإسلامية

في شباط ١٩٧٩ دلل وبقوة على أن من الممكن تبديد سحب الظلمات الغربية بجوهر الحقيقة الناصع. ولا بد أن نشير إلى نقطة أخرى وهي أنه يجب أن لا نحصر الحضارة الإسلامية ـ مكسباً ـ بالعالم الإسلامي، بل هي مكسب للغرب أيضاً في عصره القادم (مرحلة ما بعد الحداثة)، وسنحاول هنا تسليط الضوء على أسس العقلانية الإسلامية.

إن هناك مبادئ ومرتكزات للعقلانية الإسلامية نذكر أهمها إجمالاً:

١ ـ جميع الكائنات هي في الواقع مخلوقات للّه سبحانه وتعالى وقد خلقت لغرض خاص، ويمثل الإنسان أحد هذه الكائنات بل أشرفها، وعليه وهو يعيش في هذا العالم أن يقوم بواجباته حتى يصل إلى السعادة. إن العمل بالواجب مدعاة لرضا اللّه عزّ وجلّ وقربه، وفي تلك سعادة الإنسان وفلاحه، وقد أرسل اللّه سبحانه وتعالى الرسل والأنبياء(ص) ليعرفوا العباد بوظائفهم ويدلوهم على الطريق القويم.

٢ ـ للإنسان في كل موقف مسؤولية خاصة لا بد أن يتحملها، وطبيعي أنه كلما كان أبعد عن تحمل مسؤوليته يكون أكثر تخلفاً. إن أول حصيلة يمكن الخروج بها فيما يخص العقلانية الإسلامية هي تحديد الوظيفة لكل موقف، فالفقه والحديث والسنة كلها قنوات تصب في بحر العقلانية.

٣ ـ بعد تحديد الوظيفة يجب أن يصار إلى تحديد الأسلوب الأمثل للعمل بها في إطار العقلانية الإسلامية. بمعنى الأسلوب الأكثر تأثيراً من بين الأساليب المشروعة.

وفي هذه المرحلة يمكننا الإفادة من أحدث الإنجازات العلمية

والتقنية، وإلى جانب ذلك علينا أن لا نغفل جانب المشروعية، إذ لا بد للمشروعية أن تعبّد لنا الطريق الذي نريد قطعه، وبديهي أن علينا بذل قصارى جهدنا لتحقيق النجاح. لكن بقي أن ننبه إلى أن نفس أداء الواجب وتحمل المسؤولية له أصالته وقيمته وأهميته. فنحن لسنا مسؤولين عن النتيجة، والمهم أن نحدد وظيفتنا ومسؤوليتنا، ونبذل كل جهد في سبيل تأديتها بأفضل صورة، والباقي يتكفل به اللّه عزّ وجلّ.

٤ ـ إن (التكليف) أو (الوظيفة) مفهوم أساسي في العقلانية الإسلامية، ولا يتلخص هذا المفهوم في الجانب الفردي من حياة الإنسان؛ فإقامة الدين هي من أهم التكاليف التي يجب على المسلمين أن يؤدوها. وطبيعي أن إقامة الدين لا تتأتى إلا من خلال إقامة حكومة على أساس العقلانية الإسلامية، وإذا لم تكن هناك حكومة شرعية فإن التكليف يقضي بضرورة السعي في سبيل إقامة مثل هذه الحكومة، وإذا كانت هناك حكومة إسلامية فإن مسؤوليتنا الأولى هي السعي إلى نصرتها وتدعيم أركانها، وهذا نفس مفهوم (التولي) الذي نطالب به فرعاً من فروع الدين. وتستمد الحكومة في العقلانية الإسلامية شرعيتها من ولاية الفقيه، وأما في فاعليتها وحركتها فتتبع أفضل آلية ممكنة.

٥ ـ الجانب الفردي من حياة الإنسان هو الآخر يجب أن نحدده على أساس التكليف والمسؤولية الشرعية التي تعين لنا قنوات الحركة، وفي المقابل تولد سعياً حثيثاً وحركة دائبة لأداء التكاليف والواجبات والتسابق للخيرات.

٦ ـ تحديد التكليف أو (الوظيفة) يجب أن يكون على أساس عقلاني، ومن هنا تستمد مسألة الرجوع إلى العالم ـ والتي تعد أسلوباً

عقلانياً ـ أصالتها، هذا الرجوع الذي له ألوان متعددة في مختلف المجالات، ومنها ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد، ودور العالم في توعية الناس بواجباتهم لا يختزل في بيان الأحكام الإسلامية. وبذلك يتضح أيضاً أن دور علماء الدين في الحياة الإنسانية (في فضاء العقلانية الإسلامية) لا يتقنن ضمن جهاز أو مؤسسة خاصة (Institution) بل إن هذا الدور له صيغته العقلانية الخاصة في إطار الشكل العقلاني لمرجعية أهل الاختصاص.

آثار تطبيق العقلانية الإسلامية

للتدليل على تأثير قواعد العقلانية الإسلامية على الفرد والجماعة، نحاول هنا أن نرصد تلك الآثار في الجوانب المختلفة للعمل.

إن العنصر الأول في الفعل الإرادي هو الواقع، حيث يشكل الأرضية الطبيعية التي منها يتولد. ترى ما هو التصور الذي يمكن للإنسان أن يقدمه عن الواقع؟

هناك أكثر من مستوى للواقع، والمستوى الأول هو البيئة المادية والاجتماعية للعمل، والعقلانية الغربية عادة ما تكتفي بهذا القدر، وتعد تجاوزه إلى مستوى أعمق منه غير ضروري ودون مسوغ. وأما بالنسبة للعقلانية الإسلامية فالأمر يختلف بالكامل، إذ ينظر الإنسان الفاعل إلى نفسه فيرى أنه عبد اللّه القهار القادر المهيمن الذي له سيطرة تامة عليه وعلى كل العالم. كما يرى في اللّه عزّ وجلّ المراقب الذي يتابع كل حركاته وسكناته وهو أرحم الراحمين، ويراه الملجأ وأنه خير الناصرين له. ومن مظاهر رحمته ونعمه، مجموعة الإمكانات التي جعلها في

خدمة الإنسان العامل. من هنا فإن الفرد في فضاء العقلانية الإسلامية لا يرى في البيئة التي تحيط به النهاية التي ليس وراءها شيء، بل هي جزء من عالم أكبر وأوسع، يمتد إلى ما شاء اللّه. ومن جهة أخرى فإن الفرد الفاعل علاوة على أنه مطالب بمعرفة الواقع الذي يعيشه والظروف التي تلم به، فإنه مطالب بمتابعة ذلك الواقع وتلك الظروف، انطلاقاً من التكليف الذي يقع على عاتقه إزاءه، ذلك لأن الفاعل يعتقد بأنه دوماً في حضرة اللّه وأنه في محل اختبار وامتحان، وأن العمل بالتكليف هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى الخروج من هذا الامتحان بنجاح.

أما العنصران الثاني والثالث من عناصر الفعل فإن آثار العقلانية الإسلامية تظهر فيهما بصورة أوضح، ويمكن تصويرها على النحو التالي:

أولاً: إن الهدف النهائي المتمثل في رضا اللّه تعالى، لا يتحقق إلا بأداء التكليف.

ثانياً: لا بد من انتقاء أنسب الطرق للوصول إلى الهدف أو الأهداف التي نحددها. وهنا يتضح دور العلم والتقنية أكثر، حيث يمكننا الإفادة من آخر التطورات العلمية والتكنولوجية في اختيار أقصر الطرق المؤدية إلى الهدف وأنسبها.

ثالثاً: خلال السير باتجاه الهدف ليس المطلوب مجرد الوصول بأقرب السبل بل يجب أن يكون الطريق مشروعاً أيضاً. فلا ننسى أن ثمة ضوابط حددتها لنا العقلانية الإسلامية في حركتنا باتجاه تحقيق الهدف ولا بد من أخذها بنظر الاعتبار.

رابعاً: ينبغي للفاعل أن يتحرك في إطار مسبق دائم باتجاه الهدف، وعليه فإن أي تلكؤ سيكون خلاف التكليف.

والمجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية هما في الواقع المعطى الأكبر والأهم للعقلانية الإسلامية على الصعيد الاجتماعي. فالمجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي تحكمه العقلانية الإسلامية سواء على صعيد حركة الأفراد أو الجماعات. وهكذا نحصل على نتائج مهمة هي:

١ ـ إن تكوّن المجتمع البشري بما فيه من علاقات منظمة، إذا لم يتم بشكل عفوي أو بدافع المصلحة، فهو بدافع التكليف. والمهم أن العقلانية الإسلامية تنهانا عن الحياة الفردية وتحبذ لنا التجمع المدني.

٢ ـ تعبر الحكومة في الواقع عن رقي الدوائر العاملة في المجتمع وسموها. والعقلانية الإسلامية لها رؤاها الخاصة على صعيد شرعية الحكم الإسلامي وعلى صعيد تفعيل حركة الحكومة وتطويرها. وبالنسبة لجانب المشروعية فإن المعيار هو الكفاءة لأداء التكليف. وولاية الفقيه تعبر تعبيراً دقيقاً عن هذه النقطة. وأما في خصوص الجانب الثاني (أي فاعلية الحكومة) فإن لعنصر التكليف دوراً كبيراً وأساسياً في جعل الحكومة أشد تأثيراً وأكثر فاعلية. وأحد أهم المكاسب التي نستفيدها من هذا الإلزام (التكليف) هو مساهمة أفراد الشعب في النشاط السياسي بصورة عامة وجادة. إذن يمكن القول إن ما يسمى بالديمقراطية العملية (Functional Democracy) هي أحد أهم نتائج العقلانية الإسلامية.

٣ ـ حول صلاحيات الدولة ودائرة عملها ـ في ضوء العقلانية الإسلامية ـ فإن للحكومة وظيفة ودوراً يجب أن تنهض به، تماماً كما أن الفرد مكلّف بدور معين. وأما تحديد وظيفة الدولة وطريقة أدائها لها

فيكشفان عن مدى فاعلية النظام الحاكم. لقد توصلت البشرية أواخر القرن العشرين إلى هذه الحقيقة، وأدركت أن من الأفضل تقليص دائرة عمل الحكومة والحد من صلاحياتها. وفي المقابل، فمن الأفضل كذلك إعطاء دور أكبر للشعب في التصدي لقضاياه ومشاكله، وبكلمة أخرى فإنه ينبغي اختزال الهيكل الحكومي والحد من تضخمه مهما أمكن.

وفي ضوء هذه القاعدة التي توصلت إليها البشرية (في علم السياسة) فالأصل في الحكومة أن لا تتصدى لأي من الأعمال أو المهام وتكتفي بأداء دور الإشراف والهداية والترشيد فقط. وفي تصوري فإن هذه الصيغة هي من أرقى ما توصل إليه الفكر الإنساني في مجال الحكم والإدارة، وذلك لأنها تفسح المجال باستمرار للإفادة من التجارب والنتائج العلمية التي توصلت إليها البشرية في مجال الحكم.

٤ ـ توازن موقف العقل الإسلامي بشأن موضوع التسامح في التعامل مع الآخرين، فمما لا شك فيه أن التسامح المطلق هو من نتائج العقلانية الليبرالية، التي نشأت أساساً من رفض فكرة التكليف (الوظيفة).

والحكومات الليبرالية عادة ما تلحق بعض القيود بفكرة التسامح هذه مراعاة للمصلحة. وأهم هذه القيود الأمن والعفة العامة. وفي المقابل فإن العقلانية الإسلامية ترفض التسامح المطلق في السلوكين الفردي والاجتماعي معاً، وأما في مجال الحكم فنحاول هنا عرض موقف العقلانية الإسلامية على وجه الإجمال في عدة نقاط.

أ ـ تسامح الحكومة يتناسب مع الشعور العام بالمسؤولية، فالحكومة كما هي مسؤولة عن الصحة البدنية لأفراد الشعب، كذلك هي مكلفة

بالوقوف بوجه الأفكار المناوئة للإسلام. فإذا كان الشعب بنفسه يمتلك الإحساس اللازم بالمسؤولية تجاه المواقف المناوئة للإسلام فلا داعي لتدخل الدولة، في مثل هذه الصورة، لكن على الحكومة أن تتدخل في اللحظة التي تشعر فيها بتراجع ذلك الإحساس، وعليها أن تمارس سياسة الحظر فيما إذا كان هناك انخفاض في درجة الحرص عن المستوى المطلوب.

ب ـ التسامح بصورته الإيجابية أمر ضروري لا سيما في مجال التسامح في تقييم ونقد عمل المسؤولين أياً كانت مسؤولياتهم ودرجاتهم. وفي مجال التسامح في طرح القراءات ووجهات النظر المتعددة حول الدين، وبديهي أن هذا الأمر يجب أن يتم بداية في المراكز والمؤسسات التخصصية. ثم أنه إذا كانت وجهات النظر متكافئة من حيث البرهان تكون قابلة للطرح إلى جمهور الناس. وكذلك التسامح في النتاجات الفكرية للتيارات غير الإسلامية، شريطة أن لا تكون مناوئة للإسلام ولو في الظاهر، وهذا أمر مهم وضروري للغاية في مجال العلاقة بين الحضارات.

٥ ـ حرية الرأي هي الأخرى من الموضوعات التي ينبغي تحديد موقعها في العقلانية الإسلامية، ومن جهتها تؤمن العقلانية الغربية على المستوى النظري بضرورة التسامح المطلق، لذا نجد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ينص على أن «الإنسان حر في استبدال دينه بدين آخر، وحر أيضاً في الدعوة لدينه الجديد... إلخ» لكن على الصعيد العملي نجد أن الحكومات الليبرالية تقيد مثل هذه الأمور بما إذا لم تتعارض مع أمن النظام والعفة العامة.

فمثلاً وفي بلد كفرنسا تمنع الفتيات المسلمات من ارتداء الحجاب الإسلامي. وقد حاول السيد باسكو وزير الداخلية في حكومة ميتران أن يبرر ذلك بقوله: إن هذه الظاهرة (الحجاب الإسلامي) هي ترويج وإشاعة لفكر لو قدر له الانتشار فإنه سيشكل خطراً على علمانية الدولة. والحكومة الفرنسية ترى أن هذا الفكر يتمتع بالقابلية على الانتشار والتنامي في المجتمع.

أما في إطار العقلانية الإسلامية فإن حرية الرأي كأي فعل آخر ـ يصدر من الإنسان ـ تخضع لمعيار الصحة والخطأ. فحرية الرأي إذا كانت تصب في خدمة الإسلام فهي جيدة وصحيحة، وإذا كانت تجري لغير صالح الإسلام فهي سيئة وغير مناسبة.

وعلى هذا الأساس فإذا كان شعور الشعب بالمسؤولية في مستوى، بحيث إنه يشخص الرأي أو العقيدة الفاسدة بسهولة، فلا يوجد داع أو دافع ومسوغ لتدخل الحكومة، لكن في غير هذه الصورة فإن الحكومة مكلفة بأن تحول دون الترويج للآراء والعقائد المنحرفة. كما أن إمكانات بيت المال من قبيل الإذاعة والتلفزيون، والصحف والجامعات الحكومية لا يجوز لها أن تقوم بأي نشاط لترويج الأفكار المضادة للإسلام.

٦ ـ دور علماء الدين في العقلانية الإسلامية هو الآخر لا بد من دراسته على أساس العقلانية، فمن الواضح أن كلاً من الدولة وأفراد الشعب يراجعون علماء الدين في تحديد تكاليفهم وواجباتهم الشرعية. وعملية الرجوع هذه تحتم الإفادة من آلية معينة حذراً من الوقوع في الفوضى. وواضح أن دور علماء الدين ليس من قبيل سيطرة مركز أو

مؤسسة على مراكز ومؤسسات أخرى، بل إن دورهم في المجتمع الإسلامي يأتي ضمن سياق طبيعي وعفوي.

بقي أن نشير إلى أن الحضارة الإسلامية لا تقوم إلا من خلال تعميم العقلانية الإسلامية، ولذا فإن المفكرين والعلماء المسلمين مدعوون اليوم إلى التنظير للعقلانية الإسلامية، واكتشاف ماهيتها وأبعادها، من خلال الإفادة من المعارف الفقهية والأصولية، وما أنتجه علماؤنا في الفلسفة والعرفان والحديث إلى جانب العلوم والمعارف البشرية المعاصرة. كما أنهم مدعوون لبلورة هذا الجهد المعرفي وتقنينه وصياغته على أسس ومنطلقات ذات طابع عملي ووظيفي، ومن ثم عرضها على عموم أفراد الأمة.

الفصل الخامس

موقع الاجتهاد المعاصر في تطور المنهج الفكري

الشيخ مهدي العطّار

ما هو دور الإنسان من حركة الحضارة التي تسير وفق سنن إلهية منظمة؟

وما هو دور الاجتهاد في دفع الحركة الإنسانية باتجاه تحقيق البناء الحضاري؟

هذا ما سنحاول دراسته في هذا البحث المقتضب، مهتدين برؤية القرآن الكريم لهذا الجانب، وصولاً إلى فهم معاصر لإشكالية فكرية طرحت نفسها بقوّة في حياتنا المعاصرة، وهي إشكالية لا زالت تبحث عن إجابة مقنعة في خضمّ الصراع الفكري والتحوّلات العلمية التي يشهدها عالم اليوم. تلك الإشكالية المتمثّلة في مدى قدرة الإسلام ومنظومته الفكرية على التواؤم مع إفرازات حركة الواقع الجديد، وإعطاء رؤية واقعية منتجة لدور الإنسان من هذه الحركة...

ملامح الرؤية القرآنية

للشارع المقدّس تفسيره الخاص للحركة الاجتماعية ودور الإنسان في رسم مسارها وموقعها من حركة الحضارات نمواً وتكاملاً وسقوطاً وانحرافاً، وقد أشار القرآن الكريم إلى جملة من القواعد الأساسية

للسنن الحضارية ضمن سياق قصصي لقيم التقدم والازدهار والنمو، وعناصر السقوط والتراجع والانهيار. ومن هنا تتأتى قيمة قراءة تلك القصص بتدبّر وإمعان لتكون عملية القراءة الواعية مادة لصنع الحاضر واستشراف المستقبل.

يعرض القرآن أولاً مشهد خلق الإنسان بما هو مركب كامل متناسق الأجزاء من روح وجسد؛ مما يوحي بأن حل مشكلته هو إعطاء المركب حقه الذي يلبّي احتياجات أجزائه، ليعيش متزناً مشبعاً واعياً لخلقه ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾(١). ثم كرّمه بأن أمر الملائكة بالسجود له: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا**﴾(٢)، وقدّر له السعادة: ﴿**وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رغدا حيث شئتما**﴾(٣)، ويثبّت بذلك حريته، ويحذّره من كل عمل يخلّ بعملية تكامله ويشلّ طاقاته: ﴿**ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين**﴾(٤).

وبعد، فالقرآن يؤكد على أنّ الإسلام ليس دينا يصادر الإنسان ووجوده لمجرد الغفلة أو ترك الأولى، وإنّما ثمّة فرصة دائماً لتصحيح خط السير وتجذير القيم من جديد: ﴿**فتلقى آدم من ربّه كلماتٍ فتاب عليه إنّه هو التواب الرحيم**﴾(٥).

إنّ هذا العرض القرآني يثبّت المنطلق القوي لحركة الإنسان، ويحدّد مسؤوليته، ويبعدّه عن العبث والتهميش في حركة التأريخ والبناء الحضاري الراهن والمستقبلي، ويؤكد العلاقة المنتجة بين الأرض والسماء. ثم يشير القرآن الكريم إلى مشاهد تأريخ الرسالات السماوية وصراع الأنبياء في سبيل إرساء قيم الحق والكمال، إبتداءً من تحديد استراتيجية المواجهة داخل الإنسان وانتصاره على ذاته المعبّر عنه في

الروايات بالجهاد الأكبر، وانتهاءً بكشف الدور المحوري لذلك في البناء الاجتماعي والحياة السياسية: ﴿**إنّ اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾[٦]. والصراع تارة يكون مع الباطل المتمثّل بالشيطان أو مع النفس الأمّارة أو مع آثارها الخارجية المدمّرة المتمثّلة بالطواغيت والظلمة.

كما أكد القرآن على الأثر السلبي للانقياد لرغبات الشيطان، والآثار البنّاءة لطاعة اللّه، وما للأول منهما من دور في إبعاد الإنسان عن مسار التحضّر وحرفه عن مسيرة التكامل أو تقدّمه ورفعته وتوجيهه باتجاه البناء الحضاري، كما هو شأن الثاني؛ بل حث القرآن الكريم على استشراف المستقبل وتشوّف النصر: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى باللّه شهيدا**﴾[٧]. ﴿**لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كلّ شيء وهدىً ورحمة لقوم يؤمنون**﴾[٨]. ﴿**ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون**﴾[٩]. والآية الأخيرة تشير إلى حتمية الوصول إلى مرحلة السعادة في حال الالتزام بالأمر الإلهي ومقاومة الانصياع إلى الشيطان والهوى، فالسنّة التي جعلها اللّه تعالى لرفع مستوى الإنسان تتيح تكامله حتى يبلغ مرحلة التمييز بين الحقّ والباطل، الأمر الذي يقوده نحو سعادته وكماله.

ففلسفة القرآن في كشفه النقاب عن هذه السنن إنّما تكمن في إرادة تسيير الإنسان بشكل طوعي نحو صياغة شخصية مبدئية قوية بعد أن أكد على بُعديه الروحي والمادي؛ ليدلل على أن حركة الإنسان على

الأرض إنّما تسير وفق ضوابط وسنن وقوانين كونية وليست وليدة الصدفة. وإذا تخلف الإنسان عن هذه السنن التي تحفظ له حريته واختياره ووعيه فهو الذي يتحمّل نتيجة تخلفه ومسؤولية نكوصه كما تحمّلها الذين من قبله: ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين**﴾(١٠)، ﴿**ولقد بعثنا في كلّ أمةٍ رسولا أن اعبدوا اللّه واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى اللّه ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾(١١). وهذا يعكس لنا تعدد الرؤية القرآنية للعوامل المختلفة المؤثرة في سقوط الحضارات أو ازدهارها من النفس والطاغوت والشيطان أو العقل والعدل وطاعة اللّه، على خلاف المدارس الوضعية المادّية التي تؤكد على بُعد واحد وعامل واحد في ازدهار الحضارة وسقوطها.

لعملية التغيير في الرؤية الإسلامية أبعاد متعددة؛ البعد الغيبي، وبعد التغيير الداخلي، وأثر السنن في حركة الفرد والمجتمع، وبعد تعدد الانعكاسات مادياً وروحياً وعقلياً في عملية التغيير. والبعد الغيبي إمّا مباشر: ﴿**إن تنصروا اللّه ينصركم**﴾(١٢). ﴿**وإنّا لننصر رسلنا**﴾(١٣). وإمّا غير مباشر عبر إدراج حريّة الإنسان وحركته في نطاق السنن الإلهية الكونية، وهي في مداها البعيد جزء من إرادة اللّه في خلق الأفعال والأحداث.

وسنن التكامل البشري قوامها التغيّر الذاتي والأخلاقي للفرد والمجتمع، ثم تبدأ عملية التغيّر في البنى العامة؛ تحكيم النظام والتقنين العادل الموازن بين متطلبات الروح والجسد، ورعاية القيم قي الحياة

العامة، والالتزام بقضايا المجتمع والأمّة، وغير ذلك مما هو كفيل بإحداث هزّة وانقلاب شامل في المجتمع ووفرة في عطائه وازدهار في كيانه: ﴿**ولو أنّ أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون**﴾(١٤).

وذيل الآية يشير أيضاً إلى أن الجزاء من جنس العمل، فإساءة التصرّف والعبثية والعدول عن الشريعة ومقرّراتها والطغيان والكفر والتمرّد على النظام الإسلامي كلها تقذف الإنسان في أحضان التعاسة الدنيوية فيما ينتظره في الآخرة عذاب أليم: ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى**﴾(١٥). وليس في هذا أي ظلم للإنسان، فمن عُبّدت له السنن ومنح الحرّية والعقل والاختيار وأعرض عن السلوك القويم الموصل إلى السعادة الأبدية يكون مسؤولاً عن نتائج عمله. فطبيعة نتائج ذلك تكون مرتبطة بالإنسان نفسه، كما لو منع الطبيب المريض بالسكر من تعاطي السكريات، لا تتحمل الطبيعة ولا الطبيب من آثار عمله شيئاً. وكذا حال من عبث بالمتفجّرات أو ألقى نفسه من شاهق. ﴿**وترى كلّ أمة جاثية كلّ أمّةٍ تُدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون**﴾(١٦).

والسنن الكونية ليست قهرية ولا تسدّ منافذ الرؤية والرؤيا لدى الإنسان، بل ثمة حل دائماً أمام عيني الإنسان، فهو ليس مسيراً نحو قدر الرضوخ للظلم، حينما يدعوه القرآن لنبذ الركون إلى الظالمين: ﴿**إنّ الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفُسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين في الأرض قلوا ألم تكن أرض اللّه واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيرا**﴾(١٧). إنّها دعوة للجماعة المؤمنة

للوقوف بوجه الظالمين أو الهجرة ريثما يتمّ الإعداد للانقضاض على الطغيان السياسي. وإلا فالبقاء والسكوت والتحوّل إلى آلة للظلم هو قبولٌ به بنحو آخر وإبعادٌ للإنسان عن مسؤوليته في الحياة، وهو نحوُ ظلمٍ للنفس وإبطال لقصدية الخليقة.

وحينما نراجع حركة الإنسانية والوقائع التأريخية نجد أنّها تصوغ الصراع وتقسّم أطرافه إلى اثنين: الفرد والمجتمع أو البطل الاجتماعي والحياة، ونجد الأنبياء والمبدعين الاجتماعيين أبطالاً يكتبون التأريخ بدمهم وصبرهم ومعاناتهم، في نفس الوقت الذي ينجبهم المجتمع ذاته وقضاياه، بل لا يكون هنالك نتائج إصلاحية إلا إذا مارست النخبة دورها في الانبعاث والتشكل والصيرورة، وبكلمة: إنّ المبدع يؤدي دوره الخلاق مع إرادة الجماهير ورغبتها، وهذه سنة كونية أودعها اللّه في خلقه وأكد عليها بخطاباته: ﴿**يا أيّها الناس**﴾، ﴿**يا أيّها الإنسان**﴾، ﴿**يا أيّها الذين آمنوا**﴾.

دور الجهد البشري في الإعمار

في الرؤية القرآنية يتكامل دور الإنسان والأمّة وجهودهما في إعمار الأرض واستثمار الطبيعة والتعامل المثمر مع مفردات الوجود، عبر عملية تهذيبية للنفس والوجود الاجتماعي، وتؤسّس من التقوى والعمل والسعي والتخطيط معايير موضوعية للتفاضل، ومقاييس للرقي والتقدّم، بل يؤكد القرآن أنّ هدف الخلق إنّما هو اختبار الإنسان وإنضاج ملكاته وتجسيد طاقاته ليصل إلى ذروة السعادة: ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسنُ عملاً وهو العزيز الغفور**﴾[١٨]. ﴿**والعصر * إن**

الإنسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾[١٩]. فالقرآن في الآية الأخيرة لا يعطي قيمة إلا لصاحب العمل الصالح، وهو مفهوم يتمدد مصداقياً لينبسط على أشكال متعددة من الكدح الاجتماعي والرؤيوي الذي يبني الحضارة ويشيد المجتمع الصالح: ﴿**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه**﴾[٢٠]. ومن هنا كان رسول اللّه(ص) ينهى، من موقع السلطة والوعي، عن كلّ ما من شأنه أن يلحق الدمار بالجماعة والمجتمع كالترف والطغيان والفسوق والقذف والابتذال والعبث واللغو والفساد وسوء الخلق والبطالة وأكل السحت والإسراف وغير ذلك من النواهي الإسلامية، لما لذلك من إعاقة للجهد البشري عن التمدد والانتشار وبناء الحضارة.

وقد استقى هذا المعنى قدماء المفكرين الإسلاميين كابن خلدون، حيث أكد في مقدمته على أثر الترف في الفساد والترهّل والابتعاد عن الجدّية في العمل. وبالتالي موت الحضارة والمدنية، واعتبر الغنى بلا ترف ولا طغيان والاستقرار في الأمصار سبباً مهمّاً في الحالة الحضارية، وعالج القرآن الترف من جانبه الأخلاقي والاقتصادي. وبيّن ما يعنيه طغيان الترف من إخلال بالتوازن بين الإنتاج والاستهلاك، مما ينعكس سلباً على الحضارة: ﴿**كلا إنّ الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى**﴾[٢١].

وقد أشار المفكرون المعاصرون أيضاً إلى هذه الرؤى القرآنية للسنن وحركة الإنسان عبرها، من بينهم الشيخ مرتضى المطهّري الذي قال بأن ذلك العلو والانحطاط في المجتمعات البشرية يُعْزَى إلى عوامل أربعة:

العدل أو الظلم والوحدة أو التشتت والتقيّد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو إهمالهما والفسق والفجور والفساد الخلقي أو الاستقامة[٢٢]. كما أشار الشهيد الصدر إلى سنن التاريخ في القرآن من منطلق المفهوم التغييري لحركة الإنسان على الأرض، وصوّر ذلك ببعدين، حيث اعتبر أنّ تطور الإنسان وتكامله يتقوّم بالمحتوى والمضمون أولاً وبالتربية القيادية ثانياً. والأول هو جانب تشريعي ربّاني لما تتطلبه العملية التغييرية من أحكام ومناهج، ولا يمكن أن يتدخل فيه البشر لعدم شمولية رؤيتهم تجاه هذه المتطلبات.

وأما الثاني فهي أساليب إنسانية تطبيقية، مارسها النبي(ص) وأصحابه وآله في الدعوة إلى الحق والأمر بالمعروف والصراع ما أعداء اللّه، فهذه تتقوم بالإبداع والقيادة والطاعة من قبل الأمة، والصراع هنا عقائدي سياسي عسكري قيمي، فلا بد من دراسته لاستخلاص العبر واستجلاء الدروس لأنه جهد بشري أسهم يوماً ما في رقي الحضارة أو نكوصها ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[٢٣]. فانتصار المسلمين في «بدر» وتراجعهم في «أحد» وفتوحاتهم للبلدان وآثارهم، كلها ذات عبر ودلالات وانعكاسات لجهد بشري له أسسه في معادلة بناء الحضارة وإعمار الأرض.

من هذا كله، نستنتج أن رؤية القرآن للجهد البشري والنشاط الإنساني رؤية علمية متميّزة ترتكز على التوازن والتكامل بين قيم الروح والمادة، وصولاً إلى إنتاج المجتمع الصالح الذي يعي مهمّة الاستخلاف.

الاجتهاد وأبعاده الحضارية

الاجتهاد هو مفردة هامة من مفردات الجهد البشري ودوره في بناء الحضارة الإنسانية، وتكاد تكون محورية في توجيه حركة الإنسان باتجاه الصنع والإبداع، لارتباطها بالفكر الإسلامي من جهة وبالسلوك الاجتماعي من جهة أخرى. فالاجتهاد. كما يعرفه الفقهاء. هو بذل الوسع لتحصيل الحكم الشرعي سواءً كان في باب العبادات أو المعاملات أو العلاقات الاجتماعية والسياسية. وحدوده التحرّي لضبط النصّ وفهمه.

وهل يعود إلى قاعدة وتكون الأحكام المستنتجة مصاديقها أم أنّ الأحكام المستنتجة قضايا خارجية محدودة بمفردات النصوص ولا تتعداها؟ هذا ما سنحاول بحثه ـ هنا ـ متوخين ربطه بموضوعنا حول حركة الإنسان ورؤية القرآن في محاولة لوصلها بفكرة البناء الحضاري.

ولوضع النقاط على الحروف، نضرب حكم الزكاة (في الغلات والأنعام والذهب والفضّة) مثلاً لإيضاح التساؤل الآنف، فإذا كانت هذه موضوعات محصورة ومحدودة بحكم الزكاة فهي قضايا خارجية لا يمكن التعدّي عنها إلى مرحلة استنتاج القاعدة الكلية، فيما يمكننا التعدي لاستفادة القاعدة الكلية لموضوع المال إذا كانت هذه الأشياء مصاديق فحسب، فنسحب الحكم لنطبّقه على كل مال تجاري متداول، وهذا يحدّده سياق النصّ واكتشاف علته. هذا بالنسبة للحكم الشرعي المرتبط بالعبادات والمعاملات، أمّا الحكم الشرعي المرتبط بالحياة السياسية أو الاجتماعية، فهو صيغة لتنظيم المجتمع وإفشاء قيم الحق

والعدالة في بُناه العامّة. وهي ليست أحكاماً ثابتة أو قضايا خارجية، بل كثيرٌ منها متغيّرة ومتطوّرة على ضوء الواقع وتحوّلاته، يتدخل فيه وفي صياغته العقلاء وأصحاب الخبرة، ويكون نصيبه من التجديد أكبر من النوع الأول من الأحكام. وهنا، يكمن المفصل الرابط لموضوعنا ما بين الاجتهاد والحضارة حيث تحدث القرآن عن وجوب تخصص طائفة للتفقه في الدين وبذل الوسع في تحصيل الحكم كجهد بشري لا غنى عنه لإرشاد المجتمع وتحذيره من تضييع الدين: ﴿**فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[٢٤]. فكلّ من التفقه والإنذار والحذر موضوعه وهدفه هو حفظ الدين والمبدأ والعقيدة بجهد بشري يبذله المتخصّصون في فهم الشريعة وأحكامها. وترتيباً على ما سبق فإنّ حفظ الدين مسألة أساسية في دفع عجلة الحضارة وبناء المجتمع على ضوء سنن التأريخ.

إنّ الأمّة التي لا تعي دينها وأحكامها تخلّ بأداء دورها الحضاري، الأمر الذي يحرّك السنن لإسقاطها وإقصائها عن مسرح الأحداث: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا من يرتّد منكم عن دينه فسوف يأتي اللّه بقوم يحبّهم ويحبّونه**﴾[٢٥].

فالسنّة تقتضي أن تأخذ الحضارة من يد أولئك الناكصين عن أداء دورهم وتسليمها إلى من هم واعون لدينهم ومبدئهم وشريعتهم. من هنا نفهم محورية دور الاجتهاد، كجهد بشري كبير، في حركة الإنسان الحضارية ورسم مستقبل الجماعة.

مرتكزات الاجتهاد

وبما أنّ الاجتهاد يمثل بذّل الوسع في سبيل تحصيل الحكم الشرعي، فهو ـ إذن ـ يرتكز على المتغيرات الزمنية وعناصر التطوّر، ويتأثر بموضوعاتها المتجددة. وهو إمّا نظري وإمّا عملي، فالاجتهاد النظري يستخدم لمعرفة مباني المعرفة وأصول الاعتقاد، وهذا الاجتهاد أساسه العقل، ولكن التفريعات تكون ذات أدّلة قرآنية وحديثية قطعية، ولا يكفي الظنّ في الأصول الاعتقادية كما حققه كبار العلماء(٢٦). أمّا إذا كان الظنّ متعلقاً بما يجب التباني عليه وعقد القلب عليه والتسليم به على تقدير إخبار النبي(ص) به كتفاصيل أحوال البرزخ والمعاد ونحو ذلك، فيصحّ الاعتقاد به على الإجمال، وإن كانت التفاصيل بحاجة إلى أدلة قطعية.

والاجتهاد العملي يقصد به انطباق عمل الإنسان على أوامر المولى وأحكامه أي مطابقة المأتي به من العمل مع المأمور به من الشرع، ويتطلب الاجتهاد: التحقيق في أصل الحكم ودليله أولاً، والتطبيق على المسألة أو الموضوع ثانياً. وهكذا يتحول كثير من الأحكام إلى قواعد قابلة للتطبيق والانطباق على الفروع المتجددة زمانياً، أي تلك التي تستحدثها الظروف والأزمنة والأمكنة، مع الأخذ بنظر الاعتبار شروط الحكم ومستلزماته وخصائصه. فتتمّ بذلك الإجابة عن مسائل العقود والأموال والتجارة وأعمال الحكومة وكلّ ما يشكل «منطقة فراغ» تحدثه الظروف المتجددة في الواقع والحياة والمجتمع. ويدخل الزمان والمكان كعنصرين أساسيين في التفريع والتطبيق من خلال دخولهما في تغيير الموضوعات (لأن الحكم الشرعي يدور مدار موضوعه).

أمّا أدلة هذه الأحكام ومستنداتها فهي قد تكون نظرية وقد تكون بديهية، فالبديهية ـ هي التي ثبتت بالدليل القطعي والنّص الذي لا خلاف عليه ـ ولا تتأثر بالزمان والمكان، لكنها تتأثر بتغير الشروط والقيود والعلل التي تدخل في صياغة الموضوع، وتنتفي بانتفاء أحدها من باب انتفاء المعلول عند انتفاء علته. وهذا التغيّر ليس عملية طوباوية أو ذوقية شخصية مزاجية، بل يشترط فيه إمّا أن نعرف العلة من النص نفسه أو من الدراسة الموضوعية الجادة من قبل الفقيه الخبير المطلع على مقاصد الشريعة وأهدافها وطبيعة توجهها، أو من أهل الخبرة والاختصاص كالطبيب أو من قبل المكلف نفسه إذا ترك التشخيص له.

أمّا الأدلة النظرية التي لم تثبت بنصوص قطعية أو بالتواتر، فمجال الاجتهاد فيها أكبر ونصيب التغيير فيها أكثر. فلعلّ الزمان والمكان والعرف يثبت ظهور الدليل بمعنىً آخر أو يكشف وثاقة الراوي أو قرائن صدق الرواية أو كذبها، أو يبيّن اختصاص موضوع الحكم أو تعميمه، أو ابتلاءها بمزاحم آخر لدليل خاص أو من فهم خاص لمقاصد الشريعة من قبل مَن استوعب عملية الترجيح، أو من تدخّل عامل الاضطرار والإكراه والمصلحة. وأمثلة ذلك كثيرة، منها: حرمة بيع الدم والتشريح والشطرنج وتبدل أساليب الدولة وغير ذلك.

إشكاليات الاجتهاد المعاصر

مع التقدم العلمي السريع، وحصول سعة وتمدّد في أفق التفكير، ينبغي أن نلقي نظرة في دواعي التأخر التي كمنت وراء تخلف العملية الاجتهادية عن مواكبة العصر ومتابعة مستجداته بدقة وعمق، وهي عبارة عن:

١ ـ حصر الاجتهاد بالفقه دون سائر الأبواب المعرفية للإسلام.

٢ ـ تقيد الاجتهاد بالفقه الفردي دون الفقه الاجتماعي وفقه الدولة.

ولأجل إثراء مسيرة الفكر الإسلامي لتستوعب العصر، ينبغي للعملية الاجتهادية أن تراعي الأمور التالية:

١) الاجتهاد الشامل لفروع المعرفة الإسلامية؛ التشريعية والعقائدية والأخلاقية والفكرية.

٢) التأكيد على فقه الحياة لا الفقه الفردي.

٣) التخصّص في الدراسات نظراً لتوسع حقول المعرفة وتعدد إشكالاتها.

وللوصول إلى ذلك تتطلب العملية الاجتهادية مراجعة للفكر والمناهج والخطاب. والتأكيد على الغايات والوسائل عبر طرح مقبول يتماشى وحاجة الجيل واهتماماته وثقافاته الأصلية لكي لا نضطرّهم إلى اللجوء باتجاه واحات أخرى يخيل إليهم أنّها نابعة من أسس فكرية متينة، فالمسألة منهجية أولاً، ومعرفية ثانياً. فمن دخل المعرفة بلا منهج لا يصل إلى غاية، ومن عاش المنهج بلا معرفة لم يصل إلى شيء..

ولتوضيح قضيّتي المعرفة والمنهج، نقول: استطاع الإنسان أن يعايش الجانب العقائدي بصورة أوضح حينما انفتح على ما قدّمته له الدراسات الطبيعية من أسرار الخليقة وسرائر المخلوقات ونظامها المتقن الصنع، كما تواءم مع الأخلاق الإسلامية والتحم بها حينما اعتمد دراسات علم النفس والاجتماع، وتمكن من تحريك الآيات والروايات على أرض الواقع ورؤيتها الإصلاحية للإنسان والمجتمع.

هذا الوعي والتقدم العلمي فتح أمام الإنسان آفاقاً ومديات واسعة، وجعل عملية الاجتهاد تكتنز خبرة واسعة وخطة لاعتماد المعلومات وتضمينها في الحكم الشرعي، الأمر الذي جعل الإنسان المسلم متمسكاً بدينه مقتنعاً برؤيته متحركاً باتجاه الصنع والإبداع وبناء الحضارة. والذي يعيننا على هذه القصدية أنّ مساحة واسعة من المجال التشريعي للفقه سواء كان في باب العبادات أو المعاملات أو العلاقات الاجتماعية يميّز بقابليته على إنتاج قواعد كلية تنطبق على الجديد والمستحدث من المسائل، أمّا القضايا التي لا دليل عليها فهي ترجع إمّا للإباحة وإمّا للإحتياط حسب رؤية الفقيه المختص المستوعب لمقاصد الشريعة واهتماماتها كما أفتى الفقهاء بالاحتياط في المسائل المتعلقة بالأموال والنفوس والفروج حينما لم يجدوا دليلاً على المسألة أو لم يكن كافياً في إثبات الحكم.

وهنالك أيضاً مساحة واسعة من تشريع التعامل الاجتماعي والسياسي، إذ إن الأحكام الموجودة في هذا الجانب غالباً ما تكون صيغاً إمضائية لسيرة العقلاء في تنظيم حياتهم أي تأكيدية وليست تأسيسية، وهذا يجعل النخبة وأهل الاختصاص أكثر حرّية في حركتهم الاجتماعية لصنع المجتمع وبنائه الحضاري المنشود.

التشريع الأخلاقي

أكد القرآن على الجانب الأخلاقي في كثير من آياته، بل لا نبالغ إذا نقول إنّ معظم القرآن يتضمّن تنشئة هذا الجانب لدى الإنسان بهدف إصلاحه وترشيده ليكون إنساناً سوّياً يعي دوره من حركة التأريخ وموقعه

من خارطة السنن، يعضدها كمّ هائل من الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) تروّج لقيم التعاون والإخاء ومداراة الناس والإنفاق والكرم وحسن الخلق وحبّ الخير ونبذ التكبر والرياء والعزلة عن قضايا المجتمع والأمّة والبخل والنفاق وسوء الخلق وغير ذلك[٢٧]. والقرآن إلى جنب هذه الروايات يُحاول أن يقيم علاقة اجتماعية رائعة، ويربّي في الإنسان بُعدي النفس والمجتمع على ضوء موضوعية واقعية يبني بها مستقبله ومستقبل أمّته على أساس سليم ومتين. وهذه أيضاً ينبغي إدخالها في مهمّة المجتهد ضمن رؤية توسعة العملية الاجتهادية لما لها من أثر في إيضاح سبل حركة الإنسان المنتجة في ضوء السنن الإلهية والخط البياني للحضارة.

مهمّة الديانات هي تربية الحسّ الأخلاقي لدى الإنسان، وهو حسّ فطري موجود أساساً في النفس البشرية، ولهذا نجد حتى من هم خارج السرب الإسلامي ينادون بالأخلاق واحترام حقوق الإنسان، فيما نجد مجتمعاتهم الغربية تضجّ بالاعتداءات الجنسية والسرقة والقتل لافتقارها إلى الجانب الأخلاقي، وكذا كان عرب الجاهلية يعانون من الفوضى والاضطراب الاجتماعي نتيجة غياب هذا الجانب، الأمر الذي دعاهم بمرور الزمن إلى التعاهد والتسالم على مجموعة أمور تنقذهم من هذه الفوضى وتساهم في تنظيم حياتهم بعض الشيء.

أمّا التشريع الأخلاقي في الإسلام، والذي ينبغي اضطلاع الفقيه والمفكر به، واجتهاده في تحصيله، فالمقصود منه اكتشاف العوامل النفسية والخلقية التي تدفع الإنسان للانبعاث والبناء، ويمكن اكتشاف البعد المستقبلي في التشريع الأخلاقي من خلال:

١ ـ التأكيد على محاسن الأخلاق ومكارمها وهي المرحلة العالية من الأخلاق، وتتكفل هذه المرحلة بإيصال الفرد والمجتمع إلى مستوى الاستقرار والطمأنينة والصدق في التعامل.

٢ ـ توسيع دائرة الربح إلى الآخرة، وهذا يدفع الإنسان للعمل والسعي والتخطيط لأجل المكسب الأبدي المنتظر.

٣ ـ التركيز على القيم الأخلاقية في حركة الإنسان بعيداً عن النفعية، وهذه تربّي عنده حبّ الآخرين وتقتل عنده (الأنا) المدمّر لحركته والمربك لحساباته.

ومما سبق ندرك أنّ الإسلام منظومة فكرية وتشريعية متكاملة في الجانب الفقهي والأخلاقي والعقائدي تأتي أكلها كلّ عصر ومكان فيما لو أتيح لها المجتهد الذي يعي أبعادها التنظيمية المتجددة، ويكتشف سبل استخلاص الحلول لإشكاليات الواقع. والاجتهاد باب مفتوح لتحريك قيم السماء على الأرض باستمرار، وصولاً إلى فهم عميق وشامل لدور الإنسان المحوري في صنع الحضارة وإصلاح المجتمع، وأنّ السنن الكونية التي أودعها خالق الوجود في الكون تفسح المجال أمام الإنسان والمجتمع ليمارس دوره بحرّية وعقل واختيار شريطة أن يسير وفق الرؤية القرآنية لهذه السنن، والتي يكشفها الفقيه المطلع الخبير بحركة المقاصد الشرعية.

إحالات الفصل الخامس

(١) سورة البقرة، الآية ٣١.
(٢) سورة البقرة، الآية ٣٤.
(٣) سورة البقرة، الآية ٣٥.
(٤) سورة البقرة، الآية ٣٥.
(٥) سورة البقرة، الآية ٣٧
(٦) سورة الرعد، الآية ١١.
(٧) سورة الفتح، الآية ٢٨.
(٨) سورة يوسف، الآية ١١١.
(٩) سورة الأعراف، الآية ٩٦.
(١٠) سورة آل عمران، الآية ١٣٧.
(١١) سورة النحل، الآية ٣٦.
(١٢) سورة محمد، الآية ٧.
(١٣) سورة غافر، الآية ٥١.
(١٤) سورة الأعراف، الآية ٩٦.
(١٥) سورة طه، الآية ١٢٤.
(١٦) سورة الجائية، الآية ٢٨.
(١٧) سورة النساء، الآية ٩٧.
(١٨) سورة الملك، الآية ٢.
(١٩) سورة العصر، الآية ١ ـ ٣.
(٢٠) سورة الملك، الآية ١٥.
(٢١) سورة العلق، الآية ٦ ـ ٧.
(٢٢) المجتمع والتأريخ، ص ٢٠٤.
(٢٣) سورة آل عمران، الآية ١٤٠.
(٢٤) سورة التوبة، الآية ١٢٢.
(٢٥) سورة المائدة، الآية ٥٤.

(٢٦) انظر على سبيل المثال: السيد الخوئي في مصباح الأصول، ص ٢٣٦ حيث ذهب إلى عدم كفاية الظنّ فيما يجب معرفته عقلا.

(٢٧) راجع الكافي، ج١ ص ١٦٩ فما بعدها، وج٦ ص ١٦٦، لترى تأكيد الحالة الاجتماعية بكل مفاصلها، وكذلك بحار الأنوار ج٧٨ ص ٥٣، وج٧١ ص ٣٧٥، والكافي ج٢ ص ١٦٢ ـ ٢٦٤ لترى تأكيد فضيلة حسن الخلق والاهتمام بأمور المسلمين.

الفصل السادس

مستقبل العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية

د. محمد باقر حشمت

للإنسان حاجات ومشاكل متنوعة، طرحت لها، حتى الآن، العديد من الحلول والمعالجات، بيد أن الحضارة الغربية المعاصرة ركزت جل اهتمامها على تلبية وسد المتطلبات والحاجات المادية للإنسان، ولذلك شهدت العديد من الأزمات المختلفة، وعلى أعتاب هذه الأزمات طفقت الحضارة الإسلامية ترفع رأسها وتشمخ ـ مرة أخرى ـ لكي تشق طريق مسيرتها الجديد، اعتماداً على العناصر الإيجابية للحضارة الغربية من ناحية، والعناصر الإلهية والنواحي الغيبية والتاريخية فيها، من أجل بلوغ السعادة ونيل الكمال، وجعل ذلك في متناول يد البشرية جمعاء، ولكن إلى أي مدى ستتمكن من تحقيق هذه الغاية وبلوغ هذا الهدف؟، أنه الموضوع الذي سيصدر الحكم بشأنه المستقبل وأهله.

المعرفة بالمستقبل

يتوافر العلم والمعرفة على مزايا وخصائص من قبيل:

١ ـ قدرتهما على تفسير الظواهر الموجودة.

٢ ـ أنهما يوفران إمكانية التنبؤ بالحقائق والظواهر المختلفة.

٣ ـ أنهما يحققان إمكانية الاستفادة من تلك الظواهر والحقائق والتحكم بها.

في ما يتعلق بالمزية الأولى فإن العلم مثل النور يمنح الأشياء الوضوح والجلاء، وفي إطار المزية الثالثة يكون سلطة وقدرة على الأشياء. وتتركز معظم هذه المزايا وفوائدها في الخصوصيتين الثانية والثالثة، أي رغبة الإنسان في الإطلاع على المستقبل واستشراف الأحداث القادمة المتوقعة، إذ يمكن للمرء حينئذ تعزيز احتمالات تحقق الأمور التي يرغب في وقوعها والحؤول دون وقوع ما لا يرغبه منها. وتشتمل الثقافة والحضارة، على مختلف جوانب الحياة، ويشكل تفحصها بعمق واستيعاب مظاهرها البداية لجميع التنبؤات المستقبلية.

الحاجات والأهداف

كل الموجودات ـ سوى اللّه تعالى ـ محتاجة؛ وتتمثل احتياجات الإنسان الخاضع لقانون الحاجة العام هذا في صنفين:

١ ـ الاحتياجات المادية (الكمية والجسمية).

٢ ـ الاحتياجات المعنوية (النوعية والروحية).

وتعتبر البحوث العلمية المتعلقة بهذين القسمين، وبما يرتبط بتحديد أهمية كل منهما إزاء الآخر، قاعدةً أساسية في تصنيف وتقسيم المدارس والتيارات المختلفة.

وهكذا يمكننا أن نبلور أهداف الإنسان، في ضوء احتياجاته التي عبّر عنها بوضوح القسمان الرئيسان على المستوى المادي والروحي.

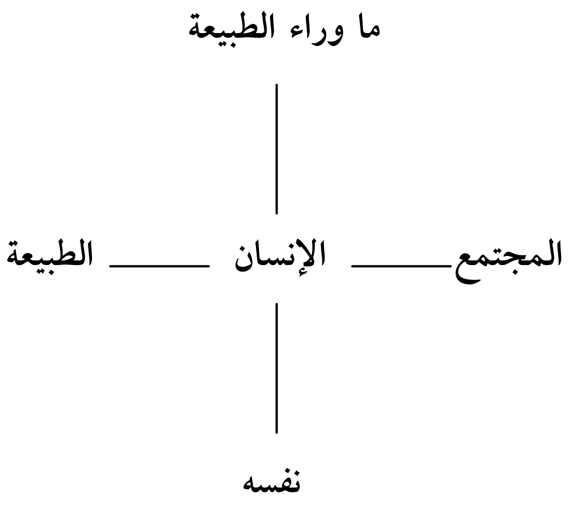
وبقدر ما يتم توفير احتياجات الإنسان الحقيقية فإنه يتحول من النقص إلى الكمال، فكمال الإنسان مساوٍ لقدرته على تلبية احتياجاته

هو أثناء تكامله ونموه، وعلاوة على قيامه بسد احتياجاته، ستتكون لديه متطلبات ورغبات متنوعة، مما يعبّر عن حصول تحول في (الأنا الطبيعية) إلى (الأنا الإنسانية).

إن احتياجات (الأنا الطبيعية) ناتجة عن قانون الطبيعة، وعلى هذا الأساس تتجسد الحقوق الطبيعية للإنسان، على وفق قانون الطبيعة، فحاجة الجوع الطبيعية ـ مثلاً ـ تمنح الإنسان حقاً طبيعياً في سد رمقه.

ويشكل تحديد هذه الحقوق الطبيعية وتأمينها، أحد جوانب فلسفة وجود الحكومة والسلطة، لأن ذلك شرط أساسي في بقاء واستمرارهم وكمالهم. ومن ناحية ثانية، فإن تنظيم رغبات الإنسان ودوافعه، والموازنة بينها تحتل جانباً آخر من فلسفة الحكم، وتتحمل الأخلاق والدين والقانون ـ كلاً على حدة، أو بمجموعها ـ مع الحكومة والسياسة، هذه المهمة، فمن خلال توجيه الرغبات والدوافع وتعديلها وضبطها، وعبر توفير الاستقرار، يمكنها توفير الحاجات الحقيقية وتحقيق المطالب المشروعة للجميع؛ وبالتالي، إدارة عملية التنمية الإنسانية وحركة المجتمع نحو الكمال.

حين تتحول احتياجات الإنسان ـ بمساعدة عوامل ذاتية أو موضوعية ـ من القوة إلى الفعل فإنه، وفي سبيل تلبيتها، يبادر إلى ممارسة أنشطة فكرية وعملية، يقيم بواسطتها ارتباطاً وعلاقة مع كل مفردات العالم، فالإنسان كائن يتواصل مع غيره، ولأنه أكثر الموجودات احتياجاً فإنه من أكثرها تواصلاً وارتباطاً مع الأشياء. ومن حيث الرؤية الاستقرائية والاثباتية يعتبر الإنسان المحور لانشعاب العلاقات والروابط الأساسية والعامة كما في الشكل التالي:



العلاقات الثقافية والحضارية للإنسان

ولا بد للإنسان من التواصل مع الجهات الأربع المذكورة في الشكل الملاحظ، من أجل سد احتياجاته ونيل كماله.

وفي الحقيقة، فإن كل واحد من الحضارات والثقافات البشرية تعتبر إطاراً نظرياً وعملياً لبقاء واستمرارها وتنظيمها هذه العلاقة الرباعية.

ميادين الحضارة والثقافة

عندما يقيم الإنسان العلاقات والروابط مع الدوائر الأربع المذكورة آنفاً، وخلال استثماره لها في سد احتياجاته، ينبغي عليه أولاً أن يتوفر على إحاطة كافية بها، ليحول هذا العلم إلى تقنية، وآلية، وأسلوب، وإرادة من أجل تأمين احتياجاته. وبعد هذين الأمرين، فإن شرط بقاء

علاقة الإنسان واستمرارها مع النواحي المذكورة هو وجود الضبط والنظام. إذن، فالمستلزمات الثلاث للإطار الحضاري والثقافي هي:

١ ـ العلم والمعرفة.

٢ ـ الأسلوب والتقنية.

٣ ـ الضبط والنظام.

إن تطور الحضارات وتحولها وتكاملها يعني كيفية حصول التغيير والتطور في المقولات والمستلزمات الثلاث آنفة الذكر، ويكمن سر ثبات الثقافات والحضارات واستمرارها في أن تتمكن المقولات الثلاث تلك من مد جسور وقنوات التفاعل والتواصل بين الإنسان والميادين الأربعة التي يحتاجها، بشكل متوازن. كما أن زوال الحضارات والثقافات وانهيارها إنما يبدأ عند غياب التوازن والتعادل بين الأمور الأربعة هذه، حينما لا تتمكن المقولات الثلاث من أداء وظيفتها تلك بالمستوى الكافي.

وخلال حالات التفاعل، أو المواجهة الحضارية، فإن كل حضارة بإمكانها أن تحقق التفوق والتقدم في مجال إحدى المقولات الثلاث، أو فيما يخص ميداناً من الميادين الأربعة. وعلى هذا، فإن الحضارات يمكنها أن تمارس التبادل المعرفي والثقافي، أو أن تحاول أحداها الهيمنة على الأخرى بالاعتماد على ما تمتلكه من نقاط القوة.

والفئات التي تطالب ببناء الحضارة ينبغي أن توفر أولاً الإطار الرباعي المذكور. فمن ناحية، ينبغي تعريف وتحديد معالم الميادين

الأربعة، ومن ناحية أخرى يجب، على مستوى المقولات الثلاث (المعرفة، التقنية، النظام)، تقديم معطيات مناسبة.

في الوقت الحاضر، فإن الحضارة الصناعية والاستهلاكية في الغرب تتمتع بنفوذ وسيطرة واسعة، بينما يعلن المسلمون أنهم في صدد بناء الحضارة (الخاصة بهم)، فلا بد من إلقاء الضوء على ماضي وحاضر ومستقبل هذين الاتجاهين (الإسلام والغرب) والمقارنة بينهما، بشكل إجمالي.

تطور الحضارة الغربية

انبثق الإطار العام للنموذج الغربي الراهن من الحضارة والمدنية الغربية التي سادت في القرون الوسطى؛ حيث تركز اهتمام الرؤية القروسطية الكنسية على الاحتياجات المعنوية للإنسان، بينما كانت الاحتياجات المادية، في الظاهر، تأتي في الدرجة الثانية من الأهمية.

إن أساس هذا التوجه يعتمد على المحور العمودي، أي أن الدوائر والنواحي التي تدخل في نطاق الأمور المعنوية والغيبية هي التي استحوذت على الاهتمام، الأمر الذي لم تحظ به الطبيعة وما يتعلق بها، ولذلك فإن المدن التي شيّدت آنذاك كانت قليلة ومحدودة، والكيانات البشرية التي ظهرت كانت مغلقة ومعزولة. كما أن الإنسان لم يطلع على الطبيعة وشؤونها ولم يستثمرها إلا قليلاً. وفي هذا المجال، فإن المقولات الثلاث، والرصيد المعرفي لتلك الحضارة على المستوى الغيبي والنفسي كان ممزوجاً بالأوهام والتصورات غير المنطقية، غير أنه ظهر في صورة عقيدية وإيمانية.

وخلال الحروب الصليبية، سعت ثقافة الكنيسة الغربية إلى الهيمنة على الحضارة والثقافة الإسلاميتين ودحرهما وافنائهما، ونتيجة لذلك فإن تلك الثقافة وبسبب العوامل الداخلية ونقاط الضعف الذاتية إضافة إلى العامل الخارجي، أي المواجهة مع الإسلام القوي، أُصيبت بالضعف والزوال.

ومثلت النهضة للغرب نقطة الانطلاق التالية، حيث قامت حضارة جديدة من قلب الحضارة السابقة لكنها تغايرها وتختلف عنها، وتستند في رؤيتها إلى المحور الأفقي.

ويولي علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) الحديث تلبية الاحتياجات الكمية والمادية والجسمية أهمية كبيرة، وطبعاً، فإن أفضل حقل لذلك هو (الطبيعة وأفراد المجتمع). إذن فالعلم والتقنية اللذان يتمتعان بالقيمة، يكشفان عن هذين الميدانين ويستثمرانهما، جيداً. لذلك فإن الفيزياء والكيمياء، والاقتصاد، وعلم التاريخ، والاجتماع، وغيرها تكتسب أهميتها وقيمتها، بينما تصبح الفلسفة والإلهيات وعلم النفس والأخلاق، التي تتحرك في إطار الميدانين الآخرين، فاقدة للأهمية.

ولما كانت حضارة القرون الوسطى تحتقر الحاجات المادية للإنسان، فإنها كانت تعطي الوعود بالجنة في العالم الآخر، لكن تجاهلها للجانب المادي على صعيد الواقع المعاش وعدم نجاحها في تلبية المتطلبات المادية بسبب اعتماد العلم والتقنية على القضايا الخرافية والمغلوطة، أدى إلى نشوء عوامل زوال ذلك النموذج الحضاري وغدا هدف الثقافة والحضارة الجديدة الأكبر هذه المرة، إقامة الجنة على وجه هذه الأرض (لا العالم الآخر). ومن هنا، فإن حقل (أفراد

المجتمع والطبيعة) أصبحت له الأولوية، بينما شهدت المقولات الثلاث تحولاً وتغيراً في سياق هذين الأمرين. إن الفردوس (التي أرادوا إقامتها على الأرض) هي المجتمع المرفه والاستهلاكي. وقد لجأ الإنسان الغربي في سبيل إقامة هذا النمط من الفردوس الأرضي إلى أسلوبين ومبدأين أساسيين:

١ ـ الاستغلال (استغلال الإنسان للإنسان الآخر).

٢ ـ الاستنزاف (استغلال الإنسان للطبيعة دون ترو).

هذان الأساسان كانا موجودين منذ بدء الحياة البشرية، لكن الأمر كان أشد وأوسع وأسرع في المدنية الجديدة التي تريد إقامة الفردوس على وجه الأرض.

ولقد وصل الاستنزاف والاستغلال في أوروبا ـ التي شهدت حروباً طاحنة بين الغربيين أنفسهم بسبب ذلك ـ إلى طريق مسدود، ولذلك فقد قرروا «تصديرهما» إلى خارج أوروبا، فبدأ عصر الاستعمار.

والاستعمار ـ في الحقيقة ـ تصدير (للاستغلال) و(للاستنزاف) إلى خارج القارة الأوروبية، فطفقوا يستغلون الناس الآخرين والمناطق الأخرى، وأدى ذلك إلى نشوب حروب كثيرة ووقوع أضرار جمة، إذ وقعت مواجهات عنيفة بين الغزاة والشعوب المستهدفة، ونشبت نزاعات بين المستعمرين أنفسهم للاستحواذ والهيمنة على المستعمرات، ومنها الحربان العالميتان الأولى والثانية.

إن كل ممارسات القتل والنهب هذه جزء من الخسائر التي فرضتها المدنية الغربية الحديثة على البشرية كلها من أجل بناء مجتمعها المرفه

والاستهلاكي، لكنها ليست كل الضرائب التي ترتبت على الحضارة الجديدة، فالقسم الآخر هو أن الإنسان الغربي أخذ يستنزف مواهب الطبيعة، دون رحمة، وبلا هوادة، ولم يراع في ذلك معايير أو ضوابط معقولة. وعلى سبيل المثال فقد حفروا الآبار، والأنفاق العمودية والأفقية مناجم استخرجوا منها ملايين الملايين من الأطنان من المعادن، وليس معروفاً بالضبط ماذا ألحقوا بتوازن متانة طبقات الأرض. ومن ناحية أخرى، فإن المواد المستنزفة التي استثمرت وعولجت وصنعت حتى تكسب سوق (الجنة) المقامة على وجه الأرض الرونق والازدهار اللازم، لوثت المياه والتربة وطبقات الغلاف الجوي بشدة. وفي الحقيقة، إن الحضارة الغربية حققت فردوسها الذي كانت تصبو إليه بعد مضي ما يقرب من ٤٠٠ عام من الحروب والنزاعات، وذلك بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها. فلم يعد الغربيون يعانون في بلدانهم من الحروب والاضطرابات والمؤامرات والفقر والمرض.. وغدوا يتمتعون بالاستقرار والرفاه الكبيرين ـ نسبياً ـ وهؤلاء لا يشكلون سوى (١٥٪) من سكان المعمورة في قبال ما يعادل (٨٠٪) من السكان الذين يعانون الفقر والقلق والأمية والحروب والفتن والأمراض والمجاعة.

ينبغي الالتفات بالطبع إلى أن هؤلاء الـ(١٥٪) ليسوا سواء من حيث تمتعهم بالثروة والمزايا الموجودة في فردوسهم الأرضي، وأن عدداً منهم يعيش تحت خط الفقر.

التساؤل الذي يطرح هنا هو: حتام يمكن أن تبقى وتستمر هذه (الجنة الأرضية) وهذا المجتمع الاستهلاكي والمرفه الغربي، الذي يضم

(٢٠٪) من سكان العالم كحد أقصى، في ضوء نقاط الضعف الذاتية الأساسية في هذه الحضارة، وعلى مستوى موقعها من ركام المشاكل والأزمات التي تعاني منها باقي دول العالم؟

التحديات الأساسية أمام الثقافة الغربية

يمكن الآن أن نطرح هذا الافتراض، وهو أن الثقافة أو المدنية الغربية التي ظلت طيلة ٤٠٠ عام تبني وتشيد فردوسها الموعود ـ وهو طريق مليء بالمنعطفات والعقبات الحادة ـ وبعد ٥٠ عاماً على نهاية الحرب العالمية الثانية حيث كانت خلالها تمرح في ذلك الفردوس، إن هذه الحضارة تشاهد الآن ـ وعلى مسافة قريبة منها ـ جهنم ناتجة عن غياب التوازن على صعيدين.

١ ـ الطبيعة والبيئة.

٢ ـ النظام الاجتماعي.

وقد تسببت المدنية الغربية في اختلال التوازن القائم في الأرض والطبيعة، وكل نظام ـ طبيعياً كان أم مصطنعاً ـ يميل نحو ذلك التوازن، ويبدي رد فعل على انعدامه، ومن هنا، فإن الحضارة الغربية إن لم تشأ إعادة النظر ـ بشكل جذري ـ في مقاييس الاستنزاف والاستهلاك التي تعمل على أساسها حالياً، فإن القرن المقبل يمكن أن ينطوي على كوارث عظمى وظواهر طبيعية عجيبة. وحقاً ينبغي التساؤل إلى أي مدى كانت الجماهير الغربية مطلعة على حاضر الطبيعة ومستقبلها؟

بالنسبة للفئات والطبقات التي تكمن مصالحها في استمرار الوضع

القائم حالياً، إلى أي مدى سمحت بممارسة التحقيقات والدراسات العلمية، والتوعية العامة والجماهيرية فيما يرتبط بهذه القضايا؟

هل إن التكنولوجيا المتطورة والمدهشة في مجالي البحث والإعلام، الموجودة حالياً، تعمل على توعية الرأي العام الغربي، أم أنها بصدد استغفاله وإلهائه أكثر فأكثر؟

من ناحية ثانية، فإن النظام السكاني العالمي هو الآخر يفتقد التوازن والتعادل، فقد تحول النظام الاجتماعي والسياسي للعالم إلى قطبين؛ غني وفقير، حيث يمتلك (١٥٪) من السكان في الغرب، (٦٠٪) من الطاقة في العالم، بينما تبلغ حصة الـ(٨٥٪) الباقين من سكان الأرض حوالي (٤٠٪) من الطاقة فقط، وبينما لا يتجاوز معدل غذاء الفرد الهندي (٤٠٠) سعرة حرارية فإن الفرد الغربي يستهلك (٤٠٠٠) سعرة في اليوم.

يستند هذا التفوق والأفضلية لدى الغربيين إلى ركيزتين:

١ ـ الاستفادة القصوى من العلم والتكنولوجيا.

٢ ـ تواصل أشكال الاستعمار والاستغلال لدول العالم الثالث.

إن حماة المدنية الغربية يبذلون كل ما في وسعهم للمحافظة على فردوسهم الأرضي، بالاعتماد على الأدوات والأساليب والنظم السياسية والعسكرية والثقافية والدعائية، العلنية والسرية، المباشرة وغير المباشرة، وقد كرّسوا بشتى الوسائل والأساليب المعقدة، حالة عدم التعادل والتوازن في النظام العالمي والدولي. أما الثقافات والمدنيات غير الغربية في العالم فإنها سوف تبدي رد الفعل الهادف إلى إيجاد حالة

التعادل والتوازن الضرورية، إذن فالقرن الحادي والعشرون ومطلع الألف الثالث للميلاد ينطوي على تحديات وتهديدات جمة للغربيين. والسؤال هو: هل بادر صنّاع الثقافة والباحثون والإعلاميون في الغرب، إلى إيضاح هذه الحقيقة لشعوبهم؟ وهل أوضحوا لها جذور هذه الأزمات وملابساتها، وما وقع في إطار ذلك من حالات القصور والتقصير؟

يبدو أن النخبة في الغرب ـ على أساس وعيها للأزمة ومؤهلاتها الخاصة ـ تريد أن ترسم معالم هاتين الجهنمين اللتين تصاعدت ألسنة لهيبهما واتضحت للعقلاء والواعين منهم، وسط فردوس رفاهيتهم الاستهلاكية.

تقويم نتائج الثقافة والحضارة الغربية

في نطاق عملية التقويم العلمي والنظري لمعطيات الثقافة والحضارة الغربية ومزاياهما، المؤسسة على مفاهيم الفردوس الأرضي، والمجتمع الاستهلاكي المرفه، وعملية (التنمية)، من المناسب أن يتأمل العقلاء والعلماء مضاعفاتها وآفاتها المقبلة، ومن الجدير هنا التساؤل: بأي ثمن قامت هذه الحضارة؟ وإذا واصلت مسيرتها على هذا المنوال، فما هي النتائج التي ستحققها؟ وفي ضوء ذلك هل ينبغي أن تمتدح (التنمية) التي حققها الغربيون، بشكل مطلق؟ وفي نطاق السعي لبناء الحضارة الثورية والإسلامية هل ينبغي اتباع النموذج أو الإطار السائد في الثقافة والحضارة الغربية، عن قصد أو عن غير قصد، وبشكل مباشر أو غير مباشر، سراً أو علناً؟

تياران في مواجهة الحضارة الغربية

تواجه الحضارة الغربية تحدياً من الداخل، تمارسه فئتان:

١ ـ الشباب بسلوكياتهم.

٢ ـ العقلاء بأفكارهم ورؤاهم.

إن الإصغاء لما تسجله هاتان الشريحتان من ملاحظات واعتراضات يمكنه ـ من ناحية ـ أن يؤدي إلى تحقيق إصلاحات مهمة تؤمن الاستمرارية الحضارية، ويمكن أيضاً أن يتسبب في الزوال والفناء والتلاشي.

وهنا نتساءل: ما هو منشأ اعتراضات وانتقادات الشريحتين للحضارة الغربية؟. همشت الحضارة الغربية الاحتياجات المعنوية والروحية ـ على الصعيدين النظري والعملي ـ ولم تعرها الاهتمام الكافي، بل ركّزت محور اهتمامها في الاحتياجات المادية والجسدية، ومنحتها الأصالة؟ وأمعنت النظر في الطبيعة ومكانتها في المجتمع وتركيبته، من أجل تأمين الاحتياجات المادية، ولكنها اعتبرت النفس والمعنويات والغيبيات أمراً فرعياً وهامشياً.

ولما كانت هذه الأمور فطرية وذاتية، فإن عدم تلبيتها وعدم الاستجابة المناسبة لها أدى إلى ظهور حالات الكبت والتدهور والإحساس بالفشل لدى الإنسان والمجتمع الغربي. إن الانغماس في الملذات المادية والجسدية يمكنه أن يمثل ـ لمدة قصيرة ـ بديلاً لعدم تأمين الاحتياجات المعنوية، لكن ـ وعلى أية حال ـ فإن هذه الحاجة الملحة ستبرز بصورة مختلفة وأنماط شتى، تتحدى بقاء الحضارة

المذكورة واستمرارها، ويتجسد ذلك جلياً في ممارسات وسلوكيات قطاعات الشباب الاحتجاجية.

إن من إفرازات الإشباع المفرط للغرائز الحسية، على حساب الجانب الروحي والمعنوي، ظهور الجماعات والنزعات الشاذة، كالهيبية، ونوادي العراة، ونزعة (البانكيسم)، وفي المقابل هروع جماعات أخرى إلى دور العبادة والكنائس وسعيها إلى وصل ما انقطع في علاقتها مع اللّه.

المعيار الواقعي لاستقامة الحضارة

تدلل الفرضيات العلمية على أن الإنسان، ومن أجل سد حاجاته وبلوغ أهدافه، يلجأ إلى السعي وبذل الجهد وممارسة التخطيط لذلك، وهو في حالة ما بين الخوف والأمل:

الأمل، بسبب الثقة في سد حاجته وبلوغ هدفه، والخوف والقلق الناشئ من عدم ضمان تحقيق غايته وسد احتياجاته. وعندما تلبى حاجات الإنسان ويبلغ غايته يصل إلى حالة من الطمأنينة والهدوء والسكينة، على المستويين النفسي والسلوكي، وهذا الأمر من أبرز مظاهر تحقق رغائبه، وهو ـ أساساً ـ أمر فطري وليس ـ غالباً ـ بالأمر المكتسب.

والسؤال هو: أن المدنية الغربية جعلت، منذ النهضة وما بعدها، إقامة الفردوس الأرضي هدفاً لها، فهل توفرت لها الطمأنينة والسكينة والرضا القلبي، أم أن ذلك أدى إلى تفاقم القلق والشعور بالخيبة والفشل والاضطراب واللاهدفية؟

نلقي هنا نظرة إجمالية على مسيرة تكوين الحضارة الإسلامية وتطورها. فكيف تنظر الحضارة الإسلامية إلى الإنسان؟ وما هي الأمور التي تمنح في إطارها الأولوية والأهمية، وما هي الميادين والمجالات الأربعة والمقولات الثلاث (المذكورة آنفاً) التي تطرحها على صعيدي النظرية والعمل؟ وبشكل كلي.. ما هو الإطار الثقافي والحضاري التفاعلي في الإسلام، ماضياً، وحاضراً، ومستقبلاً؟

إن منطلق هذه الحضارة هي بعثة النبي الأكرم محمد(ص). فالإطار الثقافي والحضاري الأول في الإسلام، ألهم للنبي وأوحي ـ على شكل نظري ـ في غار حراء بواسطة جبرئيل من اللّه سبحانه وتعالى، فقال:

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم. كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى. إن إلى ربك الرجعى﴾.

فأولاً: نجد أن أول كلمة في القرآن هي الأمر بالقراءة، أي قراءة ومعرفة كتاب الوجود والحياة، وهو أمر من العالي إلى الداني، أي من الخالق إلى الخلق.

إذن فالكون نظام، على رأسه اللّه الآمر، وجميع الخلق، خاصة الإنسان، مؤتمر ومطيع. والإنسان مخلوق من (علقة)، ومن أجل أن يعيش وينمو ينبغي أن تكون لديه (علاقة) وارتباط بكثير من الأشياء، لكن ربما كان أعظم ما يحتاجه هو العلم والمعرفة، لأن ذلك أعظم تكريم حظي به المخلوق من لدن خالقه.

وبالطبع، فإن منطلق هذا العلم الأصيل ومركزه هو معرفة الخالق، ثم معرفة الإنسان والمخلوقات الأخرى. وهذا النظام المتكون من آمر

ومؤتمر (مطيع) نظام تعليمي أيضاً. فأول آمر هو اللّه المتعال؛ أمر بالقراءة والعلم والتعلم، وأول معلم للبشر ـ وهو المعلم الأصلي في الحقيقة ـ هو الباري سبحانه. بينما هذا الإنسان السائر نحو الضلالة يعطي الأولوية والأصالة للحاجات المادية والدنيوية، وعندما يتمكن من سد احتياجاته وتلبيتها ويرى نفسه قادراً على ذلك، من خلال التقرب من المادة والطبيعة والناس الآخرين، يشعر بالاستغناء وعدم الاحتياج إلى أحد، ويحس بالاستقلال والإطلاقية، ولذلك فإنه يطغى ويتمرد.

مع كل ذلك، من الضروري لهذا الإنسان أن يكون واعياً يقظاً، لأنه سيموت ويعود بالتالي إلى اللّه عزّ وجلّ. إذن، فالالتفات للموت والخوف منه والاهتمام بالمعاد، يمكنه أن يمثل العامل المهم لإيجاد التوازن والتعادل، وهو ما من شأنه أن يؤدي إلى استيفاء الاحتياجات الروحية والمعنوية للإنسان.

في ضوء هذا، فإن أساس الثقافة والحضارة الإسلامية هو ـ أولاً ـ معرفة اللّه وما وراء الطبيعة (المبدأ والمعاد)، ومعرفة الإنسان واحتياجاته الشاملة؛ وبعد ذلك، ومن أجل إقامة العلاقات اللازمة بين الإنسان والخالق وما وراء الطبيعة، والاستفادة منها في سبيل التقدم والكمال، توجد أساليب وآليات ووسائل كالصلاة والصوم والعبادات والأعمال الأخرى.

إذن فهذا اللون من الارتباط والعلاقة ذو نظام معين وضوابط خاصة، فمثلاً هناك خمس صلوات يومية تؤدى في أوقات معينة، ولها ترتيب وآداب خاصة، كما أن الصيام يتم في شهر معين وله طقوسه المحددة.

إذن، فالآيات المقدسة في كلام اللّه، تفتح أمام الإنسان كتاب الحياة وتقدم له معارف وعلوماً في مجال:

١ ـ ما وراء الطبيعة.

٢ ـ الطبيعة.

٣ ـ نفس الفرد (الذات).

٤ ـ أفراد المجتمع.

وهي تذكر الإنسان مراراً بأن عليه أن يتفكر ويتدبر في المجالات الأربعة المذكورة آنفاً. ثم ترشد تلك الآيات إلى أساليب الاستفادة من هذه الأمور، وتضع منهجاً ونظاماً خاصاً لتنظيم علاقة الإنسان مع الميادين الأربعة المار ذكرها.

ونجد أن الآيات المكية وسيرة النبي(ص) في مكة تتركز حول المحور العمودي للحضارة، بينما الآيات المدنية وسيرة النبي(ص) في المدينة تدور حول المحور الأفقي.

ويمثل القرآن الكريم ـ في الحقيقة ـ الإطار النظري للثقافة والحضارة الإسلامية، بينما تعكس السيرة النبوية الشريفة الإطار العملي لها. وقد نجح النبي(ص) في الخطوة الأولى عبر إيجاد ثقافة وحضارة جديدة متوازنة تولي عناية واهتماماً بالميادين الأربعة كلها. على قدم المساواة وكذلك تعنى بالمقولات الثلاث أيضاً.

بعد وفاة النّبي الأكرم وحصول التحول في النظام السياسي، ارتبكت المحاور العمودية، رغم أنه، وبسبب تراكم البحث والمناظرات العلمية في باب الإلهيات وعلم النفس، ظل جانب من ذلك المحور، مزدهراً.

وفي المقابل فقد حظي المحور الأفقي باهتمام كبير، لأن شرائح واسعة من النخبة وأبناء المجتمع، كانوا يعطون الأولوية للاحتياجات المادية.

ومع كل ذلك فإن علم الطبيعة وعلم الاجتماع لم يحققا ما كان يؤمل من التطور العلمي والنظري، وبالرغم من عوامل الضعف التي أوجدتها الحضارة الإسلامية في المحاور الأفقية والعمودية، فإن هذا الإطار استمر ـ بسبب جوهره ومنطلقه الأول ـ سبعة قرون، وحقق التقدم والنمو، ومثل في هذه الفترة الحضارة والمدنية المركزية والمتطورة في العالم.

غير أن عوامل الضعف الداخلية والخارجية، ولا سيما الاجتياح المغولي من الشرق والحملات الصليبية من الغرب، جعل هذه الحضارة تفقد ـ بعد سبعة قرون ـ مركزيتها وتقدمها.

الانبعاث الثاني للحضارة الإسلامية

بعد قرنين من الفتور والضعف، بدأ الانبعاث الإسلامي الثاني، وأخذت ملامح النهضة تبدو في قيام ثلاث دول كبرى. ولكن بعد مضي عدة قرون، وبسبب تكرّس عوامل الضعف والنزاعات الداخلية، وفي ضوء النهضة والتجديد الشامل في الثقافة والحضارة الغربيتين، بدأت فترة الأفول والانحطاط للدول الإسلامية الثلاث، بحيث تلقت خلال القرن التاسع عشر ضربات شديدة، وآلت بها إلى السقوط والتلاشي تقريباً. فهزم العثمانيون في جبهة أوروبا ومصر، واندحر الإيرانيون أمام الروس، وتغلب الإنجليز على دولة الغوركانيين في الهند.

إن المواجهة مع المدنية الغربية، وضعف الحكومات الإسلامية

وانهيارها، أثار تساؤلات كثيرة؛ لماذا هزمت الشعوب المؤمنة بآخر دين سماوي، دين الخالق القادر؟ وما الذي ينبغي عمله من أجل البقاء ومواصلة الحياة؟

لقد تجسّدت معاني التطور والتخلف والضعف والقوة ـ أساساً ـ للشعوب المسلمة الشرقية بعد المواجهة مع الغرب والتهاوي والهزيمة أمامه، مما أدى إلى مقارنة الذات بنموذجه وطرح الشبهات التالية:

١ ـ الغرب متقدم ونحن متأخرون.

٢ ـ سبب تقدم الغرب يكمن في التحول والرقي في السياسة (القانون والنظام) وفي الصناعة والعلم.

ثم طرحت هذه التساؤلات بشكل جدي:

١ ـ ما هي أسباب التخلف والتأخر والضعف والانهيار؟

٢ ـ ما هو سبيل الخروج من مأزق التخلف؟

وطرح جوابان مختلفان على السؤال الأول:

رأى أصحاب الإجابة الأولى أن استبداد السلطة يمثل جوهر التخلف والتردي.

ويرى أصحاب الثانية أن التزمت الديني هو العامل المهم في ذلك.

وهناك ثلاثة أجوبة طرحت للسؤال الثاني، وعدة حلول مهمة قدمتها النخب الشرقية الإسلامية.

١ ـ الرفض الكامل للحضارة الغربية، وممن ارتأى ذلك الوهابيون.

٢ ـ القبول الكامل والتبني للحضارة الغربية والتسليم لها والانصياع المطلق والذوبان فيها (بعض التنويريين المفتونين بالغرب).

٣ ـ الأخذ والرفض لما ينبغي أخذه أو رفضه من الحضارة الغربية، والتفاعل الإيجابي بين الحضارتين (الإصلاحيون، ومنهم السيد جمال الدين).

ومن بين هذه الحلول الثلاثة، نجد أن الحلين الأول والثاني مرفوضان (من الناحيتين العملية والنظرية) وأن الحل الثالث هو المعقول والعملي، لكن له شروطاً متعددة. ويستند الحل الذي اعتمده السيد جمال الدين إلى ركيزتين وشعارين أساسيين.

١ ـ إحياء الإسلام (الذي يواجه الاستبداد الداخلي، ويتحدى السلطة الفاسدة).

٢ ـ الوحدة الإسلامية (التي تتحدى في الواقع الاستعمار الأجنبي والحضارة الساعية للسيطرة والهيمنة).

وبينما تحققت نهضة الحضارة الغربية ـ بشكل أساس ـ عبر التخلي عن الدين الكنسي الخرافي السائد في القرون الوسطى، وإزاحته، فإن المصلحين الإسلاميين يرون أن تخلف وتأخر الحضارة الإسلامية ناتج من تشويه الحقيقة الدينية وترك الإسلام الحقيقي، والتخلي عنه، ومن هنا فإنهم يحاولون محو البدع وإزالة ما لحق بالإسلام من الشوائب وإحياء فكره الأصيل، ومن شأن ذلك إحياء ثقافة المسلمين وحضارتهم وقوتهم.

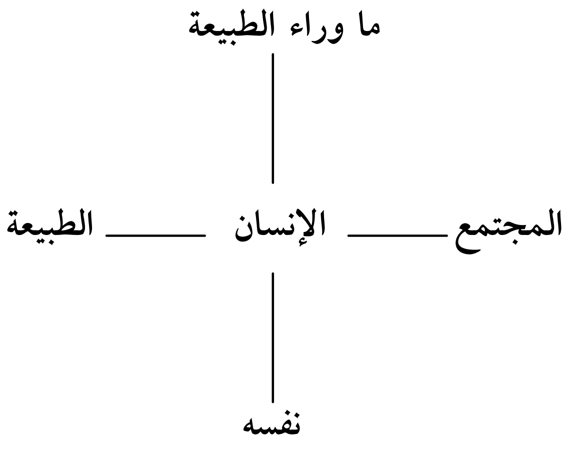
لقد قامت الثورة الإسلامية في أواخر القرن العشرين الميلادي، وأوائل القرن الخامس عشر الهجري، فأثارت حركة وتياراً في جميع مجالات الحضارة الإسلامية وفي سائر البلاد التي يقطنها المسلمون،

ونبهت الجميع إلى كونها ممارسة عملية ونافعة، وقد أرعبت الغربيين ـ إلى حد ما ـ كما انتزعت منهم احترامها. وفي الوقت الحاضر، تطرح فرضية أن الثورة الإسلامية منطلق وبداية للانبعاث والنهضة الثالثة للثقافة والحضارة الإسلامية، ورسالتها الأساسية تقديم إطار متوازن للثقافة والحضارة البشرية لتهتم بالاحتياجات المادية والمعنوية للإنسان، بشكل متوازن ومتناسب، وبذلك تقيم ارتباطاً مناسباً وكافياً مع المجالات والميادين الإنسانية (الأربعة) كلها. بينما تواجه المدنية والحضارة الغربيتين تحديات واسعة وعميقة، في الوقت الحاضر وفي المستقبل، وهذه بحد ذاتها تمثل أرضية مناسبة لتوسيع ونشر الإسلام وتجديد الحضارة من خلال الثورة الإسلامية.

المواجهة أم التفاعل: سيناريوهان أمام الإسلام والغرب

والآن فإن، هاتين الحضارتين يمكنهما أن يسلكا طريق المواجهة والنزاع حتى الدمار، ويمكنهما أيضاً أن يسلكا ـ بتوجيه من عقلائهما وأمنائهما ـ سبيل التفاعل الإيجابي لتحقيق التكامل فيما بينهما. وربما لا يوجد مصير محتوم للبشرية، بل الإنسان العاقل والمختار هو الذي يقرر مصيره بنفسه. ولكن، بالنظر لكون النخب السياسية والاقتصادية في الغرب واقعة تحت تأثير الرؤية المادية، وبسبب غفلة الشرقيين وإهمالهم، ربما لا يوجد أمل كبير في حصول التفاعل هذا، ولعل المواجهة هي التي ستمثل السيناريو النهائي. ولفهم وإدراك النهضة الثانية والثالثة للثقافة والحضارة الإسلاميتين من اللازم أن نلقي نظرة على أفول نجمهما للمرة الثانية.

لقد كان أبرز ما تميزت به الفترة التي تلت ذلك الأفول، الهزيمة العسكرية والضعف السياسي. فمنذ فترة طويلة، قطعت الحضارة الإسلامية مسيراً قصيراً في المحور الأفقي (المجتمع والطبيعة)، وفي المقابل، فإن أفراد النخبة وعلماء الدين تألقوا في مجال معرفة الخالق، وعلم النفس، وفي العبادات والأخلاق. لكن حتى هذه القضية لم تلق صدى يذكر بين الجماهير وعامة الناس. ويمكن من خلال الشكل التوضيحي التالي بيان كيفية نهوض الحضارة الغربية وتصاعدها، وتراجع المدنية الإسلامية وانحطاطها، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.



الإطار غير المتوازن للحضارة الإسلامية في القرون الأولى

الفصل السابع

التراث، المستقبل والايديولوجيا

حميد بارسانيا

في مفهوم الحداثة والتجديد يصبح التراث شيئاً منسوخاً ومهجوراً، بينما كان يحتفظ في ما مضى بمزيد من الاعتبار والأهمية على امتداد حقب تاريخية طويلة. ومن الطبيعي أن تألق نجم التراث في الماضي أو أفوله في الحاضر له أسبابه وعلله التي نتناول شرحها وبيانها هنا.

إن المجد التليد الذي اكتسبه التراث على مدى آلاف السنوات، جعل حتى ما لا يمت إلى التراث بصلة يتلبّس بثوب التراث ويعرض نفسه أمام الأنظار بمظهر الوجاهة والاعتبار.

ومن الطبيعي أن اعتبار التراث أو عدم اعتباره يخضع لحالة الوعي والمعرفة. والحداثة عندما تتعارض مع التراث في مقطع زمني معين وتدخل في صراع معه، فإن هذا التعارض يأتي نتيجة لظهور رؤية معرفية جديدة آخذة بالهيمنة على الميادين العلمية في العالم المعاصر.

تعريف التراث

قبل الدخول في صلب الموضوع، لابد من تقديم تعريفنا للتراث ولغيره من المفاهيم التي نريد التحدث عنها، ولا شك أن كل تعريف يتبع الرؤية المعرفية للمعرِّف. فبعض هذه التعاريف تنطلق من رؤية دينية وينطلق بعضها الآخر من رؤية دنيوية.

فالتراث ـ كما تذهب بعض التعاريف ـ عبارة عن حقيقة سماوية إلهية مقدسة وواقع زاخر بالحيوية، وهو عبارة عن تيار دافق ومتواصل من الإفاضة والتجديد والتغيير، يتسم على الدوام بكل ما هو حديث وجديد. فالتراث طبقاً لهذا التعريف يتصف في بعض الحالات بالديمومة والاستمرارية إلى جانب المحافظة على الخصائص المذكورة، ويخضع للتغيّر الزماني في حالات أخرى، ولا يخلو أيضاً من طابع الأزلية والأبدية، بيد أن هناك تعاريف أخرى توحي بأن التراث مقرون بالموت والفناء وهيئته تنم عن اضمحلاله واندراسه، وتظهر كأن دوامه وبقاءه وقداسته مجرد أمور عارضة فرضها أتباعه.

تشير التعاريف الحديثة إلى أن التراث شيء يعود إلى الماضي ولا علاقة له بالحاضر. وهو لم يكن في الماضي تراثاً؛ لأنه عَدَلَ عن ظرفه، وطال به المقام إلى زمن آخر لا صلة له به، وهكذا تحوّل إلى تراث، أي إن التراث جنازة السلوك ونعشه. والسلوك يبقى حياً ما دام في صراع مع البيئة والمؤثرات السلبية الأخرى، ويتبلور بقوّة الفكر والإبداع. ومثل هذا السلوك ليس تراثاً، لكنه يكتسب شكل الحياة بسبب ما يستشعره العاملون به من أنس ذهني؛ وعندما يفقد حيويته في سبيل تحقيق الغايات والأهداف، ويصبح هو ذاته هدفاً وغاية يتحول إلى تراث.

والتراث في علم الاجتماع مرادف لكلمة Tradition، ويعني نوعاً من السلوك الذي له عمق تاريخي ويترسب في الذهنية الاجتماعية المشتركة على شكل عادات راسخة نتيجة للتكرار والممارسة. والأرضية المعرفية للتراث وفقاً لهذه الرؤية ليست إلا معرفة شعورية، عاطفية تظهر كنتيجة

لتكرار العمل وممارسته. وفي مقابل التراث هناك الحداثة التي تعني الانسجام مع الواقع المتغيّر للإنسان والعالم، وتتغلب في نهاية المطاف على التراث. وهذا التعريف للتراث ينسجم مع «المعرفة المادية للوجود» و«المعرفة الحسية»، والعلم (Science) الذي تقوم على محور معطيات خاضعة للتجربة على شكل نظريات قابلة للإثبات والبطلان وما شابه ذلك.

الطابع المادي لمعرفة الكون المذكور أعلاه لا ينحصر في إطار النزعة المادية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وإنما المراد من الطابع المادّي أن يكون الواقع المعلوم عند هذا الفريق ـ في حال إذعانه للواقع ـ ليس سوى العالم المادي المحسوس والخاضع للتجربة. ولهذا السبب ينظر إلى الموضوعات الميتافيزيقية غير التجريبية كموضوعات غير ذات معنى ولا تستحق الاهتمام. وإذا أنكروها كما أنكرتها النزعة المادية للقرن التاسع عشر، تبقى في نظرهم مجرد مجهولات ليست ذات قيمة.

أما الذين يرون التراث كأمر قائم على ذهنية الإنسان وعلى معرفته الحسية فإنهم يعتبرونه عاطفة تحصل على أثر تكرار السلوك الاجتماعي، وزواله متوقع مسبقاً، مع وجود ما يبشر بحلول الحداثة. وبعبارة أخرى، يجب القول إن هذا التعريف يقتلع جذور التراث وإن كانت فيه حياة، ويتركه جسماً ميتاً لا مصير له إلا التلاشي والزوال. والتراث أسلوب لسلوك الإنسان وفعله، وهو أسلوب لا يمكن أن يكون له وجود خارج حياة الممارسين لهذا السلوك، وعندما يوصف التراث بأنه ناجم عن ذهنية جامدة مترسبة وعن أفكار وعادات متخلفة عن

الواقع السيال والمتحرك، فهذا التعريف يعني من غير شك انقطاع التراث عن الواقع، ويحكي عن تبدده واستهلاكه.

العلاقة بين الدين والتراث

كان للتراث في عهود ازدهاره وعظمته مفهوم آخر عند المتمسكين به وحتى عند المتخلفين عنه. وكان ذلك المفهوم يقوم على معرفة ووعي ديني. ولهذا السبب كانت للتراث علاقة وثيقة مع الدين، حتى في نظر من كانوا يعتبرونه شيئاً خالياً من الروح، إذ أنهم يرون التراث الناتج عن ذهنية اجتماعية متخلفة عن الواقع المتغير للإنسان والعالم، يبرر نفسه على الدوام في قالب موضوعات دينية وأديان مختلفة. ويمكن القول بعبارة أخرى، إن التراث يفرض ثباته واستقراره الذهني على العالم؛ ومن هنا تظهر التفسيرات الدينية للوجود.

قسم «أُوغست كونت» تاريخ المجتمعات البشرية إلى ثلاث مراحل: أولها وأقدمها عهد التفكير الديني الرباني، حيث كانت معرفة الوجود والوعي الديني فيه ناتجة عن مقارنة وتشبيه العالم مع المشاعر والعواطف التي يجدها الإنسان في ذاته.

ويزعم «فيورباخ» بأن اللّه والفكر الديني ناجمان عن فرض الذهنية والإرادة البشرية على العالم الخارجي. وكل هذه التفسيرات للدين سواء جاءت في قالب «كونت» أم «فيورباخ»، أم نظريات «فرويد»، و«ماركس»، و«دوركهايم»، تصب في تيار إنكار الحقيقة العلمية لله، وللوعي الديني لله. ومع ذلك كله وبغض النظر عن رؤيتهم لحقيقة الدين والتراث، اضطروا إلى الاعتراف بوجود علاقة بين الدين والتراث.

أما السبب الذي يجعل للتراث علاقة بالدين فهو أن التراث يستمد بقاءه من الرؤية والتعريف اللذين يطرحهما له الدين. وانطلاقاً من هذا الواقع متى ما فقدت المعرفة الدينية قيمة رؤيتها الكونية واعتبارها، يسقط التراث أيضاً من الحياة والفاعلية.

إن حقيقة الوعي الديني والمعرفة الشهودية وقيمة المعرفة الكونية للقضايا الدينية من قبيل المبدأ والمعاد أو خلود النفس تُعدّ من جملة الأمور التي يتطلب البحث فيها خوضاً في الأبحاث الفلسفية. هناك آراء فلسفية لا تعتبر «الوعي الديني» معرفة علمية. وعندما تعرف العلم تعتبر الدين موضوعاً للعلم فقط. وهناك آراء أخرى ترى أن القضايا الدينية، وإن لم تكن واقعاً يمكن الإخبار عنه صدقاً أو كذباً فقد تم اختيارها والإيمان بها من قبل الإنسان، وهي تؤلف حضارة وثقافة. ويمكن القول من منظار آخر يؤلف قوام الدين. بأن الوعي الديني والمعرفة الدينية يمثلان متن العلم؛ وذلك لأن «أول العلم معرفة الجبّار» وأكثر العلوم ضرورة هو ذلك العلم الذي يوصل الإنسان إلى هذه الغاية «ألزم العلم لك ما دلك على صلاح دينك وأبان لك عن فساده».

إن الاختيار والإيمان إذا لم يأت على أساس الوعي والمعرفة الدينية التي تعني العلم المذكور آنفا، يُعتبر من وجهة النظر الدينية موقفاً خطيراً قد ينطوي على أضرار فادحة «نعم قرين الإيمان العلم». وأسوء التعبد ما لم يقترن بالعلم «المتعبد بغير علم كحمار طاحونة يدور ولا يبرح من مكانه» وذلك لأن المعرفة الدينية توجب أعلى درجات العبودية وترسيخ الإيمان، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى اللّه من عباده العلماء**﴾[1].

العلاقة بين العلم والدين

حديثنا هنا ليس هدفه الحكم بشأن حقيقة الوعي الديني والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية. ولكن يمكن القول بلغة وصفية إن المعرفة. في نظر المؤمنين بها. ذات هوية علمية، كما أن للعلم ـ كما يرى أتباع الديانة ـ طابعاً دينياً، وهو ليس غريباً عن الدين.

ترى وجهة النظر الدينية أن قسماً من العلم ينبثق من أعماق الدين. وحياة الإنسان تبقى محرومة من ذلك الجانب دون انتفاع من جوهر الدين ـ الوحي ـ ويتصف هذا القسم من العلم بهوية ذات مسحة سماوية، وقد وضع بين يدي الناس بواسطة أشخاص ذوي قوّة قدسية. بيد أن القسم الآخر من العلم ظهر مع ظهور الإنسان ونمو قواه الجسمية، ويبقى يواكبه إلى حين يتحقق إدراك الإنسان لجميع العلوم الإلهية.

إن العلم العام والرافد الذي يستقي منه كل الناس هو العلم الحسي الذي يتخذ في ختام المطاف طابع الوعي العقلي. وهذا النوع من الوعي يعبر عنه في الفكر الديني بالحجة الإلهية الباطنية، على اعتبار أنه ينبّه الإنسان إلى وجود المبدأ والمعاد وضرورة الوحي والرسالة، ويحكم في بُعده العملي بحسن اتباع الرسول ووجوب ذلك الاتباع. وعلى هذا الأساس يتصف العلم العام الذي هو حجة باطنية على العباد بطابع حسي وعقلي، ويمكن تصويره بأنه علم مفهومي. وللعلم الاكتسابي والمفهومي أدواته وأساليبه الخاصة التي يمكن أن نشير من جملتها إلى التعليم والتعلم، والقول والسماع، ورعاية الأصول المنطقية، والبحث والدرس.

القسم الآخر من العلم الذي يشكل النواة المركزية للدين ـ وإن نزل بواسطة النبي والملائكة، إلى ألفق المفهوم، وتجسد على شكل كلمات وعبارات وخطوط، إلا أن أسلوب تحصيله ليس درساً وبحثاً اكتسابياً، كما أنه ليس تعليماً وتعلماً مفهومياً وترتيب مقدمات منطقية ـ هذا النوع من العلم الذي يعتبر وعياً خالصاً هو العلم اللدني والشهودي الذي يحصل عن طريق الاتصال المباشر بالنبي أو بالمثل السامية للوجود، ويستخدم الأنبياء والأولياء الربانيّون أسلوب التهذيب والتزكية والتبدل والصيرورة من أجل اكتسابه.

والفارق بين العلم الاكتسابي والعلم اللدني أشبه ما يكون بالفارق بين علم الطبيب بالألم وعلم المريض به. فعلم المريض بالألم لدنّي، وعلم الطبيب به اكتسابي. ولكي يحصل الطبيب على علم لدني بالألم، لابد له من إيجاد تغييرات في واقعه ووجوده.

يثبت العلم الاكتسابي المتوفر في متناول أيدي الجميع عن طريق المفاهيم والبراهين، أن أصل المبدأ والمعاد وحشر الإنسان، هو مع الأسماء والصفات والآيات الإلهية. وأما العلم الشهودي واللدني الموجود لدى الأنبياء والأولياء فيأتي عن طريق مشاهدة المبدأ ورؤية المعاد، والاطلاع على الجنة والنار: ﴿**كلا لو تعلمون علم اليقين لترونّ الجحيم**﴾(٢)

الفارق الآخر بين العلم الاكتسابي والعلم اللدني هو أن العلم اللدني مقرون بالملكية والحيازة، بينما العلم الاكتسابي لا يتحلى بمثل هذه الصفة، فالشخص الذي تتكون لديه معرفة برحمة اللّه عن طريق العلم الاكتسابي، ليس له إلا تقديم وصف لها.

أما الشخص الذي يعلم برحمة اللّه عن طريق العلم الشهودي واللدني. فهو يملك هذه الرحمة ولهذا السبب فهو مغمور بالفلاح. إذن، هناك على الدوام عنصر في العلم اللدني يفوق العلم الاكتسابي، بمعنى أن ما يدركه الآخرون بالعلم المفهومي والعقلي يدركه النبي على نحو آخر مقرون بحيازته وملكيته.

هذا، فضلاً عن إدراك النبي على نحو أفضل لما يقع في أفق الإدراك العقلي العام، فهو يستطيع أيضاً استيعاب بعض الخصائص والتفاصيل الجزئية التي لا سبيل للآخرين إليها بفضل ما له من مكانة أرفع. ونظراً إلى مقدرته على مشاهدة الوجه الباطني والإلهي للحياة الطبيعية وسلوك وأعمال عامة الناس تفصيلياً، فهو قادر على الاطلاع على خصائص العلاقة التي تربط بين معاش الناس ومعادهم، وينقل ما يستقيه من الشهود من خلال النزول إلى أفق فهم واستيعاب الآخرين، في قالب المفاهيم والعبارات.

فالمفاهيم والعبارات التي يلقيها الرسول في خطاباته وكلماته تتضمن أحياناً حقائق يدركها أيضاً العقل النظري أو العقل العملي. وفي مثل هذه الحالة ليس له كلام تأسيسي بل تأييد لما يفهمه العقل، أو إحياء لدفائن العقول من خلال ما يقدّمه من توجيهات وإرشادات. غير أن المفاهيم التي يلقيها الرسول أحياناً تحمل ذات الخصائص التي تتوقف عندها المعرفة المفهومية للآخرين بعد إدراك الكليات، مثلما هو الحال عندما يخبر عن تفاصيل وخصائص الأسماء والصفات الإلهية وترابطها، أو عن أحوال الجنة والنار، أو يكشف عن مقتضيات الأمور المذكورة أعلاه والأحكام العملية المتعلقة بها.

في جميع الحالات المذكورة آنفاً تنبثق من متن العلم الاكتسابي واللدني للأنبياء والأولياء مجموعة من القضايا والعلوم المفهومية تعرف باسم العلوم النقلية. ومن هذه العلوم النقلية التي تكون مهمتها ـ إلى جانب العلوم العقلية ـ شرح أسلوب سلوك الإنسان، تتكون السنّة.

التراث في المنظار الديني

كانت هذه بمثابة مقدمة للعبارة الأخيرة التي يستخلص منها تعريف التراث في المنظار الديني، والتراث طبقاً لهذا التعريف مرادف للدين والشريعة ومطابق للإرادة التشريعية للباري تعالى، والتراث منهج حياتي لا يستطيع العقل بمفرده إدراك كنهه، وإنما يدخل الوحي والشهود الديني في بيانه. ويعرف التراث بمصدرين هنا: العقل والنقل.

التراث منهج سلوكي يتحقق في ضوئه صلاح معاش الإنسان ومعاده وفلاحه. والحقيقة أن التراث يمثل منطق المعرفة الدينية النقية: وذلك لأن التراث يؤدي بالنسبة للباحثين عن الشهود وسالكي طريق الوصول، ذات الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للباحثين في ميدان العلم الاكتسابي. فكما أن المنطق في ميدان العلوم الاكتسابية يحدد المسار الفكري، كذلك يحدد التراث طريق الوصول في مجال الوعي الشهودي الذي يعتبر هو العلم الحقيقي أو العلم المقرون بالملكية.

لكن الفارق بين المنطق والتراث هو أن المنطق يحدد المسار الذهني للحركة، بينما يحدد التراث المسار العملي في الحياة. وهذا الفارق ناجم عن اختلاف نمطيْ المعرفة الاكتسابية والشهودية. وفي المعرفة الاكتسابية يضطر الإنسان إلى إحداث تغيير وتبديل في ذاته من أجل

الوصول إلى حقيقة معلومة. وهذا التغيير يستلزم أسلوباً في الحياة، وهذا الأسلوب يتوفر عليه التراث، وهو أسلوب التزكية وتطهير الروح الذي يعتبر جوهر رسالة الأنبياء ﴿**كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون**﴾[٣].

مهمة الأنبياء في تزكية النفوس لا تهتم بتعليم الفلسفة بما تعنيه من حب الحكمة. وإنما تهتم بتعليم الحكمة المقرونة بالشهود، وهي تعلم الكتاب، والكتاب المقصود هنا هو الكتاب الذي أشار القرآن إلى أن آصف بن برخيا عندما تعلم شيئاً منه ـ وليس كله ـ تمكن من جلب عرش بلقيس من سبأ باليمن في أقل من طرفة عين. فالنبي(ص) يعلم الناس حقائق تزكية النفوس عن طريق الآيات الإلهية.

التراث الذي يتجلى على شكل شرائع مختلفة، ينبثق من باطن الشهود ويدعو أيضاً إلى الشهود. ولهذا السبب يتوفر فيه على الدوام عنصر لا يدركه العلم المفهومي ولا العقل النظري أو العملي.

كتم الأسرار وكشف الأسرار

على الرغم من مواكبة العقل للتراث، إلا أنه غير قادر على طرح حكم أو قانون كبديل عن التراث الديني. التراث يدعو السالك إلى حقيقة يدل على أصل وجودها العلم المفهومي والعقل النظري، ويدل العقل العملي على وجوب المسير إليها، ويحكم بالنتيجة بوجوب الانقياد للتراث والشريعة. إن إذعان العقل بالحقيقة التي يدعوه إليها التراث واعترافه بالعجز عن إدراك كنه تلك الحقيقة وإقراره بعدم القدرة على معرفة الوسائل التي تمهّد سبل الوصول إليها بشكل خاص، يجعل

التراث يتراءى للعقل على شكل سر مقدّس لا يتسنّى كشفه إلا بالارتقاء من العلم المفهومي واجتياز الوجود والحقيقة النفسانية المحدودة للسالك. مع أن التراث بالنسبة للعلم المفهومي علم تكتنفه الأسرار، فإنه يمثّل بالنسبة للسالك الذي يعمل به طريقاً للوصول وأسلوباً لكشف الأسرار. فالصلاة بما هي فريضة إلهية بمثابة معراج للسالك ووسيلة للمثول بين يدي اللّه. «الصلاة معراج المؤمن». والزكاة مع كونها عملاً اجتماعياً واقتصادياً، غير أنّها تزكية وتطهير للمزكي «الزكاة قربان كل تقي». وقال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾[٤].

التراث حسبما تعرفه الذهنية المعاصرة عبارة عن منهج سلوكي يقوم على أساس معرفة حسية ـ عاطفية. ولكنه في ضوء التعريف الأخير ـ وقبل أن يكون منهجاً عملياً ـ عبارة عن نوع من العلم، وهذا العلم ليس من سنخ المعرفة الحسية والعلم التجريبي والعقلي. رغم أنّ تلك المعرفة مسانخة للوعي العقلي والعلمي من هذا الجانب، حيث أنها تبيّن أحكام وضوابط سلوك بني الإنسان، فالتراث علم يقوم على أساس الشهود الديني الخالص. وهو شهود إلهي يحصل من جرّاء مشاهدة ومقابلة الحقائق المطلقة. والطابع الإلهي الشهودي الذي يكمن بين طيات التراث ويشكل منطلقاته، يضفي على التراث حرمة وقداسة إلهية أيضاً.

إذا كان التراث يستند إلى معرفة حسية ـ عاطفية، يكون ذا قيمة غير علمية متدنية عن مرتبة العقل، ولكنه إذا كان يستند إلى معرفة شهودية، تصبح في أسمى مراتب العلم وتتخذ قيمة أسمى من العقل وأرفع من

المفهوم. وإذا كان التراث يستقي وجوده من تكرار السلوك ويأتي كنتيجة للعادة على عمل ما، فهو لا يلبث أن يزول بزوال تلك العادة وذلك السلوك المتكرر، ويتحول إلى عمل مضاد للعمل الأول نتيجة للتكرار والاعتياد أيضاً. ومع أن العمل المخالف يأتي ابتداءً كرهاً، إلا أن السنّة إذا كانت تستند إلى المعرفة الشهودية أو إذا كان بناؤها المفهومي يقوم على أساس العلم العقلي، فهي لا تتعرض للهجر والترك.

إن من يأنس روح السنّة وباطنها، ويدرك الشهود والحضور الذي هو نصّها، لا يتخلى عنها أبداً؛ لأنه ما دام لم يطهر وجودها بمنهجها ومسارها، لا يتسنى له إدراك المعرفة الكامنة فيها، والتي تشكل سرها، ومن يرى وجوده وذاته السامية في قلب سنّة، كيف يتسنى له التخلي عنها والتنصل منها؟

والعامل بالتراث حتى إذا لم يدرك سرّه يبقى متمسكاً به ولا يتخلى عنه بأي ثمن كان طالما ثبت له إجمالاً ـ بالعلم العقلي ـ الحقيقة التي يهتم بها التراث. وأدرك وجوب السير نحوها بإرشاد وهداية العقل العملي، وفهم في النتيجة ضرورة الانقياد للوحي والتراث، فهو يتحمل في سبيل العمل بها كل المصاعب والمخاطر. وذلك انطلاقاً من إيمانه بعدم إمكانية معرفة حقيقة وروح التراث. وهي الشهود ولقاء اللّه، ما لم يضع نفسه خالصة على طريق السلوك.

يبدأ اضمحلال التراث عندما يُسلب منه اليقين سواء كان شهودياً أم اكتسابياً. والتراث ينبثق من أعماق الشهود، ويتواصل على امتداد اليقين إلى أدنى مراتبه وهو اليقين العقلي والمفهومي، ولا يبقى منه فيما سوى ذلك إلا قالباً، وقالب التراث هو جسده الخالي من الروح، وهو يقوم

على المادة. وهذه العادة تفتقر إلى المعرفة العقلية، وتتصف بطابع عقلي يحصل نتيجة للتكرار والممارسة.

من الطبيعي أن الشخص الذي يفتقر إلى المعرفة العقلية والشهودية ولاحظ له من المعرفة اليقينية، ولا يرى العلم إلا في إطار الأمور الحسية الخاضعة للزوال وما شابه ذلك، لا يرى من التراث إلا قالبه الجامد، كما أن تعريفه له لا يتعدى ما يتطابق مع هذا القالب.

يعتقد مثل هذا الشخص أن التراث ينطبق على معنى العادة الراسخة ومعارضة كل جديد وكل ما لا سابقة له. والذي ينظر إلى التراث برؤية دينية ويعرّفه انطلاقاً من هذا الفهم. يعتبر أنّ هذا التعريف لا يكاد يعدو شكله الظاهري الذي كان يوماً ما نابضاً بالحياة، وقد تجرد اليوم من الروح التي تعني اليقين والشهود، أو أنه يرى أن مثل هذا التعريف ينطبق على من لا يرى من التراث سوى ظاهره المتجسد في العالم الخارجي، ويتجاهل جوهره وحقيقته المتفاعلة مع وجود المشرّع؛ وذلك لأنه لا يرى التراث السائد في المجتمع إلا من خلال قالبه وظاهره الخارجي. إضافة إلى أنه يفسّر هذا القالب في ضوء فهمه هو للأمور.

التعارض بين السّنة والبدعة

لا تمثل السنة في رأي من ينظر إليها برؤية دينية عملاً مطابقاً للعادة لكي لا يكون أمام عمل إبداعي وجديد، وإنما تمثل في رأيه شريعة وحكماً إليها وأمراً في مقابل البدعة. وعلى هذا الأساس نفهم أن السنّة تأتي في مقابلها البدعة، والبدعة تعني كل حكم أو عمل لا يأتي على

أساس التلقي الشهودي الإلهي، ولا يتطابق مع الإرادة التشريعية الإلهية التي هي أعلم بسبل تربية وتسامي روح الإنسان.

السنّة بمعناها الديني، المضاد للبدعة، ذات مصاديق واستعمالات مقيّدة وخاصة أيضاً. ومن هنا لا ينبغي الخلط بين معنييها العام والخاص.

السنّة بمعناها العام تشمل جميع الأحكام الإلهية التي تتقرر عبر العقل والنقل، سواء كان النقل قد وضع بين يدي الإنسان بصيغة الوحي والكلام المباشر للّه (عزّ وجلّ) وعلى شكل كتاب سماوي، أو أبلغ إلى الآخرين على شكل حديث قدسي من قبل الرسول(ص) أو الإمام المعصوم(ع) أو وضع موضع علم واطلاع الآخرين عن طريق قول المعصوم أو فعله أو تقريره. والشاهد على عمومية معنى السنّة لجميع ما ذكر آنفاً. هو شمول وعمومية تضادها مع البدعة التي تعني العدول عن جميع ما ذكر.

تطلق السنّة تارة أخرى على بعض المصاديق التي سبق ذكرها، وأكثر ما تطلق على تلك المجموعة من الأحكام الدينية الماثلة في فعل أو قول أو تقرير الرسول(ص)، أو ما يستنبط منها. وعندما تستخدم كلمة السنّة بهذا المعنى الخاص، تصبح عندئذ في مقابل الكتاب والتراث المستنبط من قول الأولياء والأئمة المعصومين(ع) وفعلهم وتقريرهم.

كلمة السنّة التي تعني في اللغة، المنهج والسبيل تستخدم أحياناً أخرى بمعنى السبيل والمنهج التكويني أيضاً. وفي هذه الحالة يراد بها القوانين الحقيقية والخارجية التي تحكم العالم، والإرادة التكوينية للّه

سبحانه وتعالى. والسنّة بهذا المعنى لا تدخل في صلب موضوعنا الحالي الذي يقع ضمن حدود الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان والأحكام والقواعد العملية المتعلقة بها.

يتّضح مما سبق ذكره أن قوام السنّة في الجو الديني غير رهين بدوامها وثباتها زمنياً، وإن كانت تحمل بين طيّاتها معنى الثبات والديمومة. إن قوام السنّة رهين بحقيقتها الإلهية؛ ولهذا السبب فإن السنّة تبقى سنّة على الدوام حتى وإن لم يعمل بها أي فرد من أفراد المجتمع. وعلى العكس منها تكون العادة الاجتماعية، وحتى في حالة العمل بها للمرة الأولى.

لو وضعت السنّة في عداد العادات الاجتماعية، واكتسبت العادة ما تقتضيه بعض السنن من صفات الديمومة والثبات، لأمكن القول بأن أياً من الأديان والسنن الدينية لم تكن تحمل أثناء ظهورها طابع السنّة، بل تبدو كل سنّة في بداية ظهورها كأمر جديد ومستحدث حصل في خضم التحولات والتطورات الاجتماعية والتاريخية المتواصلة. ويكتسب السلوك الديني بعد مدّة من ظهوره وتحوله إلى شكل كيان اجتماعي. طابع السنّة ويفرض وجوده بشكل دائم على الإنسان والمجتمع اللذين هما بحاجة إلى التغيير المتواصل. أما إذا كان للسنّة معنىً دينيّ، فسيكون النبي بمثابة حلقة وصل بين الإنسان وسماء الألوهية، وكما قال ابن سينا «اللسان هو المشرّع» وكل كلام ينطق به، على طريق تنظيم سلوك بني الإنسان، يتحول في تلك اللحظة إلى سنّة.

والبدعة التي تقف في معناها على الضد من المعنى الديني للسنّة ليس قوامها الحداثة والجدّة، وإنّما الصفة الأساسية فيها افتقادها للمعرفة

الدينية والشهود الديني. ومن هنا يمكن أن تأتي كنتيجة للعودة إلى العادات والتقاليد الشائعة في المجتمع. ولهذا السبب تبقى البدعة بدعة حتى وإن أصبحت عادة شائعة ومترسخة بين جميع أبناء المجتمع، وحتى إذا تحولت إلى قانون رسمي يقرّه المجتمع.

التراث والتجديد: توافق أم تعارض؟

يحصل التعارض بين التراث والتجديد أو التطور وما شابه ذلك عندما يطرح تعريفه من منظار غير ديني لصورته المتجسّدة في الواقع الخارجي. ومن الطبيعي أن الرؤية غير الدينية عاجزة عن استيعاب واستكناه حقيقة التراث، ولهذا السبب تعتبر مضادة للتجديد البعيد بطبيعته عن الثبات والاستقرار. وبناء على هذه النتيجة يتكون شعور بأن وجود التراث يتجسّد في قالب الثبات والركود على نحو مشوّه، ويعجز عن إدراك حالاته الأخرى المقرونة بالحركة، إن السنن الدينية قد تكون جزئية تارة وكلية تارة أخرى. والسنن الكلية عند المقارنة بينها إما أن تكون مطلقة أو مقيّدة. والأحكام الثانوية عند قياسها بالأحكام الأولية تدخل ضمن السنن الكلية والمقيّدة. وكذلك الأحكام القضائية والولائية، مع أنها جزئية ومتداخلة مع الزمن، فقد تبلورت في أجواء السنن الدينية وحملت مالها من قدسية.

وعلى الرغم من ثبات الأحكام الكلية ودوامها في الشريعة، يقترن التراث على الدوام بمعنى عميق من التجديد، وهذا المعنى العميق الذي يتجلى على صورة الثبات في التراث، يعكس على الدوام مضموناً متجدداً ويحول دون تراكم غبار القِدَم عليها؛ وذلك لأن التراث مع

كونه نظماً للمعاش فهو أيضاً منهج للسير نحو لقاء اللّه، وهذا اللقاء يحصل بتجليات لا عد لها ولا حصر. وليس ثمة تكرار في تجلي اللّه؛ ولهذا السبب فإن السالك الذي يحظى بالوصول عن طريق الدين، ليس له لقاء واحد رغم الصورة الظاهرية الواحدة للعمل بالدين. ولا يقول بالتشابه في لقاءات اللّه إلا من لا يرى سوى ظاهر الحياة الدنيا وظاهر السلوك الديني. وهذا الفريق لا يرى إلا القالب الظاهري للسنّة، ولا يقربها إلا متكاسلاً ملولا ﴿**ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون**﴾[٥].

التراث مسار العشق، وحديث العشق لا يتكرر. وعلى هذا الأساس فإن السنّة لا تضاد التجديد، بل إن التجديد صفة مستمرة ودائمة له. فالتراث يتعارض مع البدعة ويتعارض مع كل جديد يصدق عليه اسم البدعة. ويكمن سر هذا التنافر إلى أن البدعة تخلو من حديث العشق المنزّه عن التكرار. البدعة ليست طريقاً للوصول نحو الحقيقة، وإنما ضلال ومتاهة، ولهذا تقترن على الدوام بالنفور والكراهية ولا تحمل صفات الديمومة والبقاء. وإذا كانت ثمة بهجة وسرور فإنّها تحصل عند الهروب المتواصل منها. وهذا النوع من الهروب هو ذات التجديد الذي يحاربه التراث.

إحالات الفصل السابع

(١) سورة فاطر، الآية ٢٨.
(٢) سورة التكاثر، الآيات ٥ ـ ٦.
(٣) سورة البقرة، الآية ١٥١.
(٤) سورة التوبة، الآية ١٠٣.
(٥) سورة البقرة، الآية ٥٤.

الفصل الثامن

أولويات الواقع الإسلامي في الانتقال إلى المستقبل

د. حسن الترابي

إمكانية استشراف المستقبل

قد يكون من أعسر الأمور في اقتفاء الغيب واستشراف المستقبل أن نحاول الرؤية الدقيقة لمستقبل التاريخ الإسلامي لأمد نعيّنه. فالعامل الديني في الحياة من المطلق الذي يستعصي على السبر والضبط الدقيق، والواقع التاريخي الراهن الذي يعمل فيه التيار الإسلامي في اضطراب وتحول شديد. ولكن مدّ الرؤية نحو المستقبل شأن البشر المجبول على استطلاع الغيب، وهو فوق ذلك شأن المؤمن الذي لا ترهنه حدود الواقع الظرفي ويحاول دائماً أن يكتشف أبعاد وجوده الأزلي ويوحد حياته دنيا وأخرى.

ولئن كان التيار الإسلامي كله إنما يتصوب إلى هدف واحد زلفى إلى مثالات الدين ويتمثل في حركة مندفعة نحو إحياء الدين وتجديد فقه الشرع وتمكين الإسلام في الواقع، فإن مسير ذلك التيار أحوال ومراحل مختلفة حسب ظروف بيئته وعهود نشأته في مختلف المواقع، وإن مصيره حظوظ وآجال شتى مرهونة بعد مشيئة اللّه بمدى قوة التيار وحكمته ويسر ظروفه أو عسرها في كل حال معين.

أما ما غمّ من المستقبل الديني فيجدي الذي يستشرفه أن يستهدي بسنة التطور الديني كما يبينها القرآن وأن يعتبر بقصة الإسلام التاريخي انتهاضاً وانخفاضاً ويستعين بنواميس حركة المجتمع الإنساني ويستصحب اتجاهات الحاضر العالمي عامة واحتمالات التيار العالمي الإسلامي خاصة. هكذا يمكن أن تسبر التحديات التاريخية التي نستقبلها للعقود التالية لتدبر لها خطة الاستجابة.

وأما اختلاف أحوال التيار الإسلامي، فهو أمر يقتضينا ألا نتزعم في العلم والحكم فنتكلف تنزيل القول بالإضافة إلى بلد معين، فأهل كل بلد أدرى بشعابها وأولى بشأنها وأبصر بتكييف القراءة العامة للمستقبل الإسلامي لخصوص الحال التي تليهم. لكن الدين مثال واحد ينبغي أن تتجلى معانيه ومغازيه الجوهرية من خلال صور الظروف كافة، بل بعض أشكال التدين قطعيات يلتزمها المتدين مهما كانت أحوال الواقع. والمجتمعات الإنسانية فطرة وسنة واحدة مهما تنوعت أعيان الأشخاص أو تباينت أحوال المجتمعات وما قدر لها من ظروف مادية. وقد راجت الآن النظرة المادية للتاريخ التي لا تكاد تعرف للإنسان صلة بالأزل المطلق أو مشيئة حرة لتجاوز الواقع، كما تعززت هذه النظرة في شأن دراسات الإسلام خاصة بانفعال الدارسين بالواقع الفعلي للمجتمعات المسلمة إذ أصابها الجمود المعنوي المتطاول فقعد بها عن الترقي بما يقرِّب صورها وأوضاعها من المثال الواحد، بل أصابها تخلف مادي أيضاً أخرها عن بلوغ الصورة الحضارية التي يلحظها المرء اليوم في المجتمعات المتقدمة تكاد تحيلها إلى نمط واحد بأثر التواصل والتداعي والتقليد. ولا عجب أن انتهى بعض المراقبين الغربيين لتاريخ الإسلام

إلى تقرير إسلامات شتى يردونها إلى شتات الظروف والأعراف ويكادون ينكرون وحدتها بأي وجه. وربما يعود ذلك إلى العمى الذي غشيهم عن رؤية البعد الروحي عامة والهوى الذي يراودهم ألا تقوم للإسلام قائمة موحدة. ومهما كان من ذلك فلسنا في هذا المقام بصدد وصف صور الإسلام التاريخي الجامد المتنوع، وإنما ندير القول حول التيار الإسلامي الحي الفاعل الذي تتجلى فيه وبه عالمية الإسلام والذي يتقدم نحو عالمية الإنسان. وحق للإسلاميين في كل بلد أن يراعوا خصوصياتهم الظرفية وأن يضعوا أقدامهم على صعيد واقعهم المعين ليمكنوا صروح العلا على أرض صلبة دون افتتان بتقليد عالمي يقطعهم عن أصول التحديات الفعلية التي يتغذى بها الإيمان ويتعين إزاءها التكليف. وحقيق على الإسلاميين ألا يقعوا فرائس للعصبية التي تفتنهم بخصوصياتهم الظرفية والمحلية. ففي دين التوحيد يلزم التوازن بين المرحلية الزمانية والاتصال الأبدي وبين المحلية المكانية والامتداد الأرضي، أو بين النسبية حسب ظروف الزمان والمكان والمطلقية خلوداً ووجوداً.

ولا قبل لنا بإحصاء صور اختلاف الأحوال، ولكن من الميسور لمن يرسل نظرة ماسحة إلى ظاهرات التيار الإسلامي الحديث أن يستقرئ كل التجارب المحلية المخصوصة فيردها إلى أحوال إجمالية محصورة، وأن ينسب إلى هذه الأحوال حاجات وأولويات أشبه بها، فينتهي إلى تقريرات منهجية وقواعد منتظمة وتعميمات صالحة في تبين الواقع الإسلامي ووجهته وفي التخطيط لمصائره، هكذا يمكن مثلاً أن نميز الأحوال التالية:

فأولها، حال التيار الإسلامي المغترب، غربة الملة لا غربة الدعوة. وقد يكون اغتراب الملة مركباً مع غربة الوطن كما هو شأن التيارات الإسلامية التي نشطت بين المهاجرين المسلمين بالغرب. ومهما كان كسب هؤلاء أحياناً في إيقاظ وعي إسلامي في دار غربتهم، فإن غالبهم لا سيما بين الطلاب قد ظل مشدوداً إلى وطنه الأم، ولا معنى لدراسة شأنه إلا إذا وصل بالشأن هناك. ولكن التيار الجدير بالنظر وذا الخطر في تكييف مستقبل الإسلام في محيطه هو ذلك المتوطن في دار الهجرة. ويمكن أن نفصل حاله ونعين حاجته، وأن ندعي مثلاً أن أولوياته هي في بسط الدعوة وفي الحرية من الفتنة وفي الدفاع عن قضايا العالم الإسلامي بين قومه ـ إذ يبعد أن يكون همّ التمكين السياسي لديه مثلاً أملاً قريباً وهماً ماثلاً.

والحال الآخر هو حال التيار المستوطن في دار الإسلام التاريخية. لكنه هنا قد يكون على بضع صور حسب أقدار مولده هو وأحوال البلد الوطن والمجتمع المحيط والسلطان القائم. فالتيار الإسلامي قد ينشأ قدراً في أحضان قطاع اجتماعي معين فينطبع لأول عهده بطبيعة ذلك القطاع، ويكون من حاجاته الأولى أن يباشر التحديات الفاشية فيه خاصة ثم أن يتجاوزه إلى سائر المجتمع. وقد ولدت غالب التيارات الإسلامية الحديثة بين أوساط المثقفين العصريين، وبعضها بين العلماء وبعضها في الأوساط الشعبية. وقد يولد التيار لعهد ينشغل بهموم بلاده عامة في التحرر الوطني أو لآخر تسود فيه هموم التوحد والبناء الوطني. وقد يكون موطن التيار المعيّن موصولاً بجيرانه صلة ثقافة أو مصلحة أو نزاع، فتصبح قضايا الوحدة أو الصراع من هموم التيار كما هي من هموم من حوله.

أما المجتمع فقد يكون مجاله الاقتصادي الغني الميسور موحياً للتيار الإسلامي أن يستغني أو يغفل عن الأطروحات الاقتصادية، أو يكون بأزماته مذكراً بالقضايا المعاشية ومسائل التنمية والعدالة حسبما يكون هو الألح بين القضايا القائمة. وقد يكون المجتمع بأوضاعه الثقافية مثقلاً بقيادات دينية تقليدية وولاءات عرفية تشكل للتيار الإسلامي المتجدد قضايا وأولويات حساسة، أو يكون مستخفاً لقيادات عصرية لا دينية يكون الحوار معها أو الجهاد ضدها هو الهمّ الأكبر. وقد يكون المجتمع على انتمائه للملة فاسداً في عقيدته أو عبادته أو خلقه من جرّاء نقص أصلي في بنائه الديني أو طارئ أدخل عليه العلة والانحراف. وعندئذ يكون الخطاب الفكري العقدي والتربية الخلقية والإصلاح الاجتماعي حاجات ملحة. أو يكون المجتمع محافظاً متديناً في خاصة حياته لا يكاد ينقصه إلا النظام الإسلامي العام والشريعة الحاكمة أو يكون المجتمع قائماً بعاطفة دينية جياشة بالطاقات لم يواكبها علم أو فكر يرسم لها قنوات المسير الحكيم وأعوزها انتظام أو قياد يحفظها من التبدد شتاتاً والشقاق شيعاً.

وقد تكون السلطة السياسية في بلد التيار قائمة بمشروعية منتسبة إلى الدين الإسلامي تجامل التيار الإسلامي صدقاً أو سماحة من حيث هو دعوة وخلق ثم تتحامل عليه غيرة وفزعاً من حيث هو مشروع للتغيير السياسي وفق الأحكام الإسلامية السلطانية. أو تكون السلطة ليبرالية غافلة عن الدين أو مجانبة لمقتضاه، لكنها بحكم الواقع الدستوري والسياسي لا تملك إلا إباحة حرية القول والعمل للتيار وقليلاً ما يكون ذلك كذلك ـ فيوفر على التيار هم الحرية لأول العهد، لأن التيار حينما

يشتد يتبين مذهباً آخر خارجاً عن أصول النظام ويتهدد أركانه، وليس بموقف آخر في إطار التعددية الليبرالية. والأغلب أن لا تتسع الديمقراطية التقليدية للتيار الإسلامي في آخرة المطاف، لأن الحرية والشورى فيها رهن باستصحابات فلسفية ودولية معلومة. بل ربما يكون النظام لا دينياً ولا ديمقراطياً يضيق ذرعاً بالمنافسة ويطير فزعاً من البديل الديني.

وفي كل ما قدمنا من أحوال تاريخية أو وطنية أو اجتماعية أو سياسية ما يومئ إلى ابتلاء معيّن يجابه التيار الإسلامي تنشأ عنه حاجة معينة لما يجاوب التحدي، وتشكل تلك الحاجة أولوية تشغل التيار حتى يوفيها، ثم يتقدم لاستكمال كمالات الإسلام الشاملة حسب أولوياتها اللازمة والميسورة.

ذلك أمر اختلاف الأحوال. أما اختلاف المراحل فيمكن أيضاً أن نتخذ التعميم المنهجي ونعين أطراً مجملة لحصر مراحل التطور الذي لا ينقطع في الواقع استمراراً من المولد بل امتداداً من قبل ذلك واتصالاً من بعد في المستقبل وإنما نرسم مراحل تطور التيار الإسلامي من واقع تاريخ موكب البعث الإسلامي الحاضر ومن ضمن سيرة الحركات الجامدة والنامية..

فقد تباينت السير بالحركات التي تشكل روافد التيار الإسلامي. فمنها تيارات قديمة ابتدرت السير في عهد الغربة العصرية دون هاد إلا ما سلف في العصور، واندفعت لتتقدم أشواطاً ثم لترتطم بتحديات أثبتتها وجمّدت مسيرها. وبعضها حادث خالف بنى على عبرة وقدوة من السابقين وتهيأت له أحوال مسيرة فقفز المراحل وتجاوز إلى مقامات

متقدمة. ومنها ما اضطرد مسيره من أول الطريق شوطاً بعد شوط يتوطأ له المهاد الظرفي وتهديه خطة لا تتبدل.

والذي سنرسمه من مراحل حركة الإسلام في تيارها المندفع نحو المثال إنما هو نموذج قياسي مرتب لخط الحركة عبر عهود الزمان المتعاقبة. وقد يبطئ واقع السير بتجربة إسلامية معينة وقد يتسارع. وقد تختزل بعض التجارب الطريق لما يتوافر لها من حسن الاعتبار وحكمة التدبير أو من السانحات المواتية بفضل اللّه. وقد تنبت بعض التجارب فيقعد بها كسبها أو قدرها عن استكمال مراحل التطور. ويمكن للمتأمل في وتيرة تقدم مختلف الحركات الإسلامية أن يقارن مثلاً مدى ما استغرق بلوغ النضج السياسي في تجارب شتى الحركات الإسلامية ليرى كيف تسارع التطور من جرّاء عبرة التعاقب التاريخي وتعدية القياس من الأولى إلى التالية، وكيف استوت تلك الحركات في مدد متفاوتة بمعدل نسبي متفاضل باضطراد. ولئن اقتضى الإيضاح تبسيط نموذج تطور التيار الإسلامي، فيلزم أن نستدرك أيضاً أن الأطوار أو المراحل في الواقع قد لا تتمايز أو تضطرد بالضرورة. فقد ينتكس سير الحركة فتتأخر إلى وضع أدنى بنكبة تصيبها أو بقصور فيها عن مسايرة ابتلاءات الزمان. وقد تتبارك كسوب الحركة الإسلامية في تيارها المتقدم وتتركب وظائفها وتتواكب عليها المهام والأولويات فتجمع همّ الحركة الناشئة والنامية والناضجة. ومهما كان فإنا على سبيل التجريد والمثال يمكن أن نصف في نموذجنا المراحل التالية لنرى فيما بعد ما يوازيها من اقتضاء حاجات وأولويات معينة.

فالمرحلة الأولى حينما يكون البعث الإسلامي محض تيار بلا نظام

تعاقد عضوي أو توافق حركي. ويمكن أن نسمي تلك مرحلة الدعوة حين ينبعث الوعي بالهوية الإسلامية والحرص على تحقيقها وبسطها في الوجود تعبيراً عنها وتركيزاً لها. والظاهرة عندئذ تتمثل في أفذاذ أو ثلل من حملة الوعي المتجدد يتحركون به في بيئة غربة وإنكار. وأول ما يليهم من مهام هو نشر الدعوة إلى تلك المعاني المنبعثة وتوافر الحرية لتلك الدعوة ومجادلة المنكرين، من الدفاع عن الإسلام لدرء الشبهات إلى بيانه بغير اعتذار ومن الإسرار إلى الإعلان بغير تقية.

أما المرحلة التالية فحين يتجسد التيار في جماعة تنتظم لتتعاون على تعلم الإسلام والتزكي برشده ولتتناصر على الدعوة وتتشاطر همومها وتتواصى بالصبر فيها. فالجماعة الأولى هي أول عهد التيار بالموالاة والقيادة والصف والهدف المشترك المرسوم. وهي أول نموذج لمجتمع الوعد الذي تبشر به كأنها الجنين في رحم المجتمع التقليدي. ومهامها عندئذ لا تتعدى من بعد الدعوة كما سبق هموم البناء الجماعي تبايعاً على الولاء وترتيباً للأشكال التأسيسية وانديًاحاً بعضويتها في المجتمع أو هموم العلاقة بما حولها معالجة لسياسات الخطاب والمعاملة وصبراً على ظروف الذلة والقلة.

أما المرحلة الثالثة فحين تستوي الجماعة فتصبح حركة فاعلة في المجتمع ذات وقع في حياته العامة تأثيراً ومشاركة. حينئذ تبرز لها حاجات وأولويات إصلاحية وسياسية في النصح العام صدعاً بشعارات الحق المجملة ثم صوغاً لمناهجه المفصلة، وفي التعبئة لقوى المجتمع دفعاً للمنكرات وتعزيزاً لمشروعات الخير والمعروف وضغطاً على السلطان، وفي المجاهدة معارضة ومقاومة لقوى الباطل في المجتمع أو في السلطة ومصابرة لتكاليف الجهاد من تضييق واضطهاد أو فتنة وقتال.

أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة التمكن إذ يكمّل الأمر السياسي للتيار الإسلامي ويستخلف في الأرض ويتولى قيادة المجتمع وينتصب في مواقع السلطان. ويحق عليه عندئذ أن يستكمل مهمات العمل العام الصالح إنفاذاً لمشروعات التطهير والتحرير والتغيير نحو التي هي أقوم دينا وأصلح دنيا، وأفضل تخطيطاً الحياة الإسلامية الشاملة في الحكم والاقتصاد والاجتماع والثقافة ما يرعاه الوجدان الفردي المزكى وما يتولاه العرفان الاجتماعي المعبأ وما يباشره السلطان الرسمي، وتصدياً لواجبات التفاعل مع البعد العالمي نحو الأمة الأجمع ونحو العالم الأوسع.

وقبل أن نخلص من هذه المقدمات في أحوال التيار الإسلامي وأطواره، نعود فنذكر أنها إنما لزمت لتكون موضع الاستصحاب والملاحظة طوال ما يلي من صميم القول في الأولويات الإسلامية. وذلك أننا نرتب القول في الأولويات فصولاً حسب الموضوعات ونلقيه على وجه العموم، علماً بأن الحياة الفعلية لتيار الإسلام تتحد وتتركب بلا فصول وبأن روافد التيار الإسلامي أحوالٌ وأطوارٌ شتى لا يحق في شأنها تعيين الأولويات أو ترتيبها إلا تنزيلاً على عين الحال والطور المعني. سواء صرحنا فيما بعد بنسبة أولوية خاصة إلى حال أو طور خاص أو لم نفعل، ينبغي أن نقدم التأكيد بأن كلامنا كلام عموم ليس هو من قبيل الفتوى أو الحكم في شأن حركة إسلامية بعينها. فما نقدّره على سبيل التوسط والعموم قد لا يكون ذا شأن مقدر لأهل تيار إسلامي متقدم في ظرف يسر وسعد، بينما يكون هو ذاته حرجاً للمبتدئين والعاملين في العسر والمحنة وتنطعاً لا يبلغهم في الدين مقاماً

ولا يبقي لهم سلاماً. وعلى كل من يعنيه الأمر أن يجتهد لشأنه معتبراً بالهدى العام والقياس مع مراعاة الفارق.

ولا يكاد المرء يجد مثاراً للخلاف بين روافد التيار الإسلامي وفتنة لبعضهم ببعض مثل الخيار الفقهي والموقف الحركي يتخذه بعض الإسلاميين وهو لهم حق وهم له أهل فيتناوله غيرهم يبتغون تقليده أو إنكاره غير مراعين لاختلاف الأحوال والمراحل. ولا يجد المرء مضلة للدارسين للتيار الإسلامي مثل اختلاط الأمر عليهم بما يرون من تداع وتشابه في ظاهرات الإسلام وما يبدو لهم من مفارقات ونقائض بين روافد تيار يتسمى كله بالإسلام. ويجدي حملة الأمانة الذين يتبصرون اجتهاداً وقياساً ما ينبغي عليهم من مهام أن يدركوا فقه المناط بين الحاجة التي يستدعيها الإسلام عامة والظرف الذي يقتضيها أو يجعلها أولوية ملحة. كما يجدي المراقبين الذين يطلبون تفهم سيرة التيار الإسلامي المتقدمة أن يدركوا وجوه الوحدة في مثال حركة الإسلام والمرونة في صورها التاريخية.

أما وقد قدمنا هذا التنبيه والاستدراك فليس علينا من بأس في الإفاضة في ذكر الأولويات الإسلامية مبوبة حسب مجالاتها الموضوعية حتى إن لم نلتزم إيراد الإشارة إلى ما يوازيها من أحوال ومراحل.

الخطاب الدعوي

لقد مارس التيار الإسلامي ـ حيثما كان ـ الدعوة الجديدة إلى الإسلام لبعض عقود سلفت، فبلّغ الرسالة إلى كثير من الناس واكتسب جانباً من فنون الخطاب. ولمّا يجمع كل أساليب الدعوة. ثم إنه يواجه

الآن ظروف الانحسار الكبير في الدعوات اللبرالية واليسارية والقومية والوطنية في بلاده وما خلفت من خواء يتيح فرصاً سانحة لدفع حركة الدعوة ويشكل خطراً على المجتمعات إلا أن تتداركها طمأنينة الهداية. فمن الأولويات المتعينة على التيار الإسلامي أن يستعجل استكمال مدى الدعوة ويطور وسائل الخطاب حتى يوحد وجهة مجتمعه ويتولى قيادته ليفرغ لما وراءه.

وتطور مدى الدعوى يعني في بلاد كثيرة أن تستهدف استيعاب القطاع التقليدي من المجتمع الذي ما انفك معتصماً بأصل التدين عاكفاً على اعتقادات وعادات وولاءات دينية تقليدية لم تمسسها روح الدعوة الحية المتجددة. ومن سنن التطور الديني أن تنشأ فجوة بل جفوة في مراحل الانتقال من التقليد إلى التجديد. فالأوضاع التقليدية ركام من تصورات متقادمة وعصبيات جامدة وأهواء مستقرة وأوضاع موروثة وحق تاريخي وشرعية عرفية. لكن في الدعوة الجديدة ما قد يقعد بها عن استيعاب ذلك القديم. فحملتها في الغالب من أبناء الشرائح العصرية المعتزلة لمجتمعها التقليدي وهم أشد انشغالاً بداخلات الكفر الحديث الصريح منهم بالشائبات القديمة. لكن التباين بين القدماء والجدد أمر يشوش على دعوة الإسلام ويفتح ثغرة في جبهته يستغلها الكائدون. فلا بد من التوجه نحو توحيد الصوت والصف الإسلامي، ولا سيما أن تقدم التاريخ قد رجح وزن دعوة التجديد بتضاؤل الثقافة التقليدية، وأن قدوم التحديات الخارجية قد أكد الحاجة إلى وحدة يقودها من هو بصير بمقتضيات العصر. فالرجاء كبير أن تمتد الدعوة وتتوحد القيادات في المجتمعات الإسلامية للعقود التالية.

ومما ينبني على ما تقدم ضرورة الانتقال بالدعوة الإسلامية من مجال الصفوة أو النخبة إلى الشعب أو الجمهور. لقد اقتضت مراحل النشأة أن يغلب هم التركيز على هم الاتساع، فاستعانت الدعوة بتراث الصفوية عند خواص العلماء والناسكين التي تبدأ حاجة مشروعة لبناء الأطر القيادية، ولكنها لا تلبث أن تنتهي علة تشابه سنة أهل الكنيسة ورجال الدين الذين ينقطعون به ويحجبونه عن جماهير العامة. وقد زين لبعض الدعاة الأول أن يفرطوا في تقدير السرية اللازمة لاتقاء الفتن وفي تقدير مدى الحاجة للتأسيس المتين. وقد ساد في بعض أوساطهم سوء ظن وقلة ثقة بالجماهير وحب اعتزال وفرط استغناء عنهم. ولكن تعاليم الدين تفرض إباحة الدعوة وإتاحتها لسواد العالمين، كما أن تطورات ثورة العلم والاتصال وظاهرة التحضر الكثيف قد عظمت شأن الجماهير. وقد تجاوزت غالب التيارات الإسلامية حاجز الانغلاق الصفوي، وكانت تجاربها الشعبية مبشرة بخير عميم للإسلام نافية لكثير من محاذير الخوف من العامة المسلمة. لكن المستقبل يدعو التيار الإسلامي إلى استكمال التوجه الجماهيري، ولا سيما أن مفهومات الدعوة الصحيحة وأنماط المنهج السليم ونماذج القدوة القويمة قد استقرت بما يحفظ الكيف الإسلامي من التحلل والانحراف بأثر التوسع الكمي، بل بما يجعل الكم الجماهيري بركة خالصة وبركاناً يتفجر بالطاقات والقوى الإيمانية.

ومما يستلزمه ما تقدم أن تُطوّر أساليب الدعوة من الكتاب الذي لا يبلغ إلا القارئين والخطاب المباشر المحدود إلى الوسائل الجماعية في الاتصال الحديث التي تبلغ السواد الأعظم. وصحيح أن طبيعة الدين

تقتضي أحياناً شيئاً من الخصوصية التي تباشر الوجدان الفردي الذي يخاطب بالإيمان، وصحيح أن تراث الدعوة الإسلامية يعمر بالوسائل الخاصة التي تخاطب التلميذ والأسرة والحلقة المحدودة، وصحيح أن وسائل الخطاب العام قد ظلت محجوبة عن الدعاة لعهد طويل بفعل المحاصرة السياسية والثقافية. ولكن ينبغي على التيار الإسلامي اليوم وغداً أن يرتاد هذه الوسائل الدعوية ليبلغ الجمهور كافة ويستوعب المجتمع بأسره.

ومن مهام مدّ الدعوة لتوحيد المجتمع أن يحاول الدعاة إعادة خطاب الشرائح الاجتماعية التي جانبت بفكرها أصول التدين وتراث المجتمع وجمدت في عدائها لحملة الدعوة الإسلامية. وقد كسب التيار الإسلامي جانباً مقدراً من القطاع الحديث، ولكن يلزمه أن يجتهد لاستقطاب البقية المستعصمة دون الإسلام. وقد كادت تدور دورة الغربانية الوطنية العلمانية ثم اليسارية القومية الأممية، فالمناخ مهيأ لأن يتولى التيار الإسلامي زمام المبادرة ليتطور الحوار الذي بدأ بحياء والمصالحة التي تستوجبها الظروف الوطنية والعالمية والتوحد المأمول بإذن اللّه.

وفي المجتمع فئات اجتماعية استهوتها الإباحية السلوكية وأخرى اقتصادية فتنتها منافعها في الرأسمالية الربوية الاستغلالية، وأخرى مهنية رهنتها الأهواء والتقاليد القانونية والمدنية والعسكرية اللادينية، وأخرى سياسية أخذتها الغيرة في منافسة الشرعية الإسلامية الثائرة والغضبة من أن ترمى بالجاهلية والكفر. وكل هذه الفئات اليوم في ذمة التيار الإسلامي المستغلب، أن يطور لخاطرها خطاباً دعوياً معتدلاً سمحاً

رفيقاً يبشرها ولا ينفرها وينفذ إلى فطرة الإيمان المركوزة المكبوتة فيها ويهدي إلى حياة مستقيمة فيها طيب متاع ومعاش وحسن مهنة سياسة يدخل بها الناس في السلم كافة ويتوحد بها المجتمع ويطمئن بعد الذي كان يدمره من التنازع الثقافي والتنافر الخلقي والتعصب الفئوي والشقاق السياسي.

التنظيم الجماعي

لم تزل أصول التدين محفوظة في مجتمعات المسلمين عبر الدهور، كلما غفل أكثر الناس تذكرت طائفة وجسدت نموذج الدين الأتم بوجه أو آخر. والصحوة الإسلامية الحاضرة امتدت إلى جانب كبير من المسلمين، ربما لعموم البلاء الذي استجابت له وليسر الاتصال والتداعي في العالم المعاصر. ولكنها تعززت أيضاً بصفة البناء التنظيمي للجماعة، فلم تبق التذكير والتبليغ والجهاد والإصلاح فكراً منبثاً أو ظاهرة سلوكية شائعة أو قوة اجتماعية عفوية. ولئن كان الدين يدعو عموماً للتوالي والتعاون والانتظام على مشروعات البر والتقوى، فإن مدى انحطاط المسلمين الحاضر ما كان له أن يستدرك إلا بمنهج من الجماعة التي تنظم حركة الدعوة والإصلاح. ولكن الذي ينتظر الصحوة الإسلامية في العقود المستقبلة هو أن تطور نظام جماعتها حتى تمثل كل سمات الجماعة الإسلامية المثلى حتى توفي بأهداف العمل الإسلامي الشامل جميعاً. فالفقه التنظيمي لجماعات الصحوة ما ينفك ضئيلاً لأنه ينبني على بؤس في التراث الفكري في هذا الباب. ومهما كانت دواعي الاجتماع والنظام قوية وإرشاداته بينة في دين التوحيد، فإن

المسلمين في واقع أمرهم قد قصروا كثيراً في تطوير مناهج التنظيم الذي يبني كيان الجماعة المحدودة فالمجتمع الواسع فالأمة قاطبة.

ومهما راج المنهج التنظيمي بين الجماعات الإسلامية الحديثة فما يزال النمط التقليدي الساذج سائداً بين كثير منها، إذ تتمحور بالاتّباع حول شيخ تستغني به عن التراتيب التأسيسية المركبة وتنحصر بحدوده البشرية عن المدى الشامل لوظائف جماعة تريد الانتهاض بأمر الإسلام كله ولأبعاد جماعة شأنها الامتداد في الناس والتطور في الزمان. فالحاجة القائمة اليوم وغداً أن تتركب الجماعات الإسلامية في أشكالها التنظيمية لتوثق التوالي والتآخي بين أعضائها وتيسر التشاور والتفاعل وتضم أغراض العمل الإسلامي كافة، وأن تنبسط في مداها فتسري في المجتمع بكل شعابه وتمتد في المكان بكل أقاليمه وتحيط بالحياة بكل همومها، ولا تنقبض في محورية مركزية نمطية محصورة بل تتسع للتنوع مع الوحدة والتخصص مع الشمول، وأن يكون شأن النظام فيها من بعد الحاجة العملية العفوية فقهاً ومنهجاً قوامه التأصيل والاجتهاد والتخطيط والتدريب والتقويم والتطوير.

وستزداد أولوية تطوير التنظيم إلحاحاً في العقود التالية لأن الجماعات الإسلامية تستقبل أفواجاً من الجماهير الضخمة من جرّاء اتساع خطاب الدعوة الإسلامية واتساع مدى الاتصال البشري. ويخشى المرء ألا يتواكب تطور أوعية التنظيم مع توسع مدى التيار الإسلامي، فيتحول أمر الصحوة إلى ظاهرة جماهيرية سائبة لا يضبطها نظام يكفل حسن التعبئة والاتساق والتصويب لطاقاتها فتذهب الجماهير أفذاذاً وثبات وتضيع حركتها ضلالاً وبدداً وتتساقط ارتباكاً وتناسخاً.

وتتأكد الحاجة إلى التنظيم الجامع الضابط بالخطر الذي يتهدد التيار الإسلامي من تلقاء ضعف وحدته. فالجماعات قد تنشأ متفرقة لاعتبارات تاريخية أو شخصية محضة أو لتقديرات منهجية فرعية، وقد تتفرق بعد وحدتها لضآلة في توافر الحرية وسطها أو الشورى بينها أو لما يُلقي الشيطان في نفوسها أو بوضع الماكرين خلالها. ولم يكن أشد على المسلمين قديماً من فتنة التفرق والشقاق، وما أعجزهم شيء قديماً وحديثاً مثل التوقي من الشقاق واحتوائه إن وقع. وساحة التيار الإسلامي عامرة بل خربة بحالات التفرق المستعصي على الجمع، ولا يعوزها الوعاظ المذكرون بضرورة الوحدة قيمة وحاجة. ويبقى بعد إجاشة عاطفة الإخاء والوحدة الدينية أن يتدبر التيار الإسلامي كيف يمكّن التربية والتدريب ويطور الإجراءات والتراتيب بما يعدل ويوازن بين حقوق الحرية والشورى وحقوق الإمارة والطاعة وبما يحكم تدابير تسوية الخلاف قبل أن يستفحل وبما يكفل الرضا السمح بأقصى التعاون متى ما وقع الفصال وصار أمراً مقضياً ومتى ابتلي التيار الإسلامي بتعددية أصيلة أعجزه تجاوزها.

المنهج الحركي

لئن كان دين التوحيد منهجاً شاملاً يسلم الحياة جميعاً أهدافاً ووسائل للّه الواحد، فإن مدى كسب أي حركة إسلامية إصلاحية أو مدى أي علة في مجتمع مسلم يستدعي الإصلاح قد لا يبلغ الشمول. وقد تعاقبت في تاريخ التجديد والإصلاح الإسلامي تيارات ذات كسب مخصوص تعالج عللاً مخصوصة ـ فقهاء يعلمون الناس وأهل تصوف

يربونهم ومجاهدون يدفعون عنهم وساسة يصلحونهم ونحو ذلك. ولكن كثافة وجوه الانحطاط بالمسلمين وتمكين التطور الحضري الراهن الذي وثق ما بين المعضلات والمعالجات الاجتماعية وتراكم تجارب الإصلاح الإسلامي وتكامل روافده القديمة والحديثة، كل ذلك أدى إلى أن يروج المنهج الشمولي في أهداف التيار الإسلامي المعاصر وأن يتجدد أصل الكمال في الدين والوحدة في الحياة المتدينة.

وقد بدأ غالب التيار الإسلامي وعياً مخصوصاً بكمال الإسلام من حيث هو نظام حياة خاصة للأفراد ونظام حياة عامة للمجتمع في آن واحد فاستهدف التيار إيقاظ الوعي وإحياء العلم بنظم الإسلام العامة وتصدى للادينية السياسية العلمانية بخطاب فكري وبجهاد فعلي. ولكن جانباً كبيراً منه جمد عند قضايا تربية الأفراد وإصلاح المجتمع وترشيد الحكم، ولم يتم منهجه الإصلاحي بالتعرض لسائر شؤون الحياة التي وقع فيها الخلل والمخالفة لمنهج الإسلام. وربما يتطرق التيار لقضايا اقتصادية أو ثقافية أو عالمية، ولكنه غالباً ما يفعل بوجه ناقص.

ويلزم التيار الإسلامي فيما يستقبل أن يستأنف السعي حتى يكمل اللّه الدين وتتم النعمة وتسلم كل أهداف الحياة لغاية عبادة اللّه. وذلك بتأصيل قضية التوحيد في الفلسفة في وجه الإنسانوية اللاربانية، وفي الاقتصاد في وجه المتاع الدنيوي، وفي العلم والثقافة في وجه الظاهرية المادية، وفي الفن في وجه الجمالية الفاتنة، وفي المجتمع في وجه العرفية والوجودية، وفي العالم في وجه الطاغوتية الظالمة وهكذا.

ثم على التيار الإسلامي أن يقيم أصول المنهج التوحيدي نماذج للحياة العابدة بكل الوجوه وأن يبشر بالكلمة البليغة والقدوة الرشيدة

نحو نمط الإنسان والمجتمع المسلم المنشود. ومهما اجتهد التيار الإسلامي في الدعوة إلى شعار الإسلام عامة وبث شعائره وأخلاقه أو جاهد لتطويع الحكم بشريعة اللّه، فإنه لن يبلغ المثال الكامل للإسلام ما أهمل الحياة الاقتصادية بأهوائها ومظالمها وما غفل عن مكانة الثقافة الأدبية والفنية وفتنتها وما حسر نظره دون العلاقات العالمية وطغواها. ولئن غدت بعض روافد التيار الإسلامي أقرب إلى الشمول بالتطور العفوي المتكامل والتجربة المرتجلة المتراكمة والمسير المتواصل، فإن على سائر التيار اليوم أن يبلغ الشمول بالتخطيط الواعي الذي يرسم كل المقاصد ويستهدفها بالسير القاصد.

وكما يحق على التيار الإسلامي أن يستكمل أهداف الإسلام ينبغي عليه أن يستجمع وسائل الإسلام كافة. عليه أن يمضي في الدعوة ويطورها بالتصويب الذكي نحو أعيان الفئات المخاطبة باستعمال وسائل الاتصال العام الحديثة ويجند لها بعد الكتاب والخطاب المباشر الأدب والفن الملتزم الواعي المجاهد. وعلى التيار الإسلامي أيضاً أن يرعى ما أحياه من سنن الأذكار والشعائر والعبادات الخالصة وأن يؤذن بنشر الأعراف والأخلاق الفاضلة، وأن يصلح ببسط مشروعات الخير ونماذج الصلاح ومكافحة الآفات التي تحل المجتمع أو تفسده. وعليه من بعد أن يأمر بالمعروف وأن ينهى عن المنكر ويبذل النصيحة العامة ويعبئ الصفوف ليأطر أهل القوة والسلطان على الحق أطراً. كل ذلك شأن قد باشره التيار الإسلامي أو كاد، ولكن تقدم المسير بذلك التيار يجعل خطره متعاظماً ويستثير الأوضاع المتمكنة إلى مدافعته بالقوة. فما من نبي إلا خاطب قومه بالحسنى وسار فيهم بالقدوة الحسنة ودعاهم إلى

كلمة سواء أن يعمل كلٌ على شاكلته دون إكراه أو إخراج ويصبروا حتى يحكم اللّه وتتبين عاقبة الدار وخلافة الأرض، وما من قوم رأوا باطلهم ينمحق بزحف الحق اللطيف إلا ضاقوا ذرعاً ففزعوا إلى منهج عنيف يفتن أهل الحق ويسد أبوابه بالقوة.

فما ينبغي لتيار دعوة دينية للتغيير الجذري الشامل إلا أن يستعد في بعض مراحل الطريق لجهاد كبير لئلا تكون فتنة ويستبين الحق. وتطوير منهج الجهاد مهمة تلزم التيار الإسلامي وتنتظره في المرحلة القادمة من تاريخ المجتمعات المسلمة. ولا يكفي في ذلك بعض من إجاشة عاطفة المجانبة والبغض في اللّه أو تعزيز مواقف العزة والصبر والتوكل، ولا يجدي في شيء بسط الأيدي على شخص أو شيء من رموز الباطل والفساد، ولا يغني الاستمرار في تقاليد الرفض والثورية الوافدة من المجتمعات اللادينية، ولا يحسن الصدام العشوائي الأهوج، بل لا بد من التأصيل الإيماني الفكري الدقيق والتأسيس الواقعي الوثيق والتدبير الفني الحكيم لمنهج جهادي فعّال عادل إيجابي شامل يحمل التيار الإسلامي عبر جبهة الفتنة والبغي التي تتداعى عليه وتتناصر محلياً وعالمياً حتى يجوز إلى التمكين المطمئن في الأرض خلال عقد أو عقدين.

التزكية العقدية

لقد أدرك التيار الإسلامي ضرورة تأسيس مسيره على قاعدة عقدية صلبة ينعقد فيها الإيمان من وراء القناعة الفطرية وتركز شعابه في الوجدان الفردي دوافع وموانع من وراء حوافز الجماعة وضوابطها. وقد

استفاد التيار من ثرات المسلمين الصوفي والسلفي في تربية الإيمان وشذبه من الشوائب البدعية وأضاف إليه من وسائل التزكية الإيمانية المسنونة والمقبولة.

ولكن قضية الإيمان الصادق باللّه والرسالات والغيب واليوم الآخر وبسائر أصول العبودية والمسؤولية في الدين قد أصبحت قضية أكثر إلحاحاً في الحاضر ـ إذ ينفتح مجتمع المسلمين ـ المتدين بفطرته والذي يتخذ الدين أحياناً طقوساً ظاهرة وأعرافاً اجتماعية على المجتمع الغربي المنبسط عالمياً بقوته الحضارية الجانح نحو اللادينية المطلقة حيث الدين أوهام ورموز روحية والعبادة طقوس وتراث والملة انتماء وثقافة، والسياسة عكوف علماني على السلطة، والاقتصاد تطلّب لمتاع الدنيا، والعلم تطلع للظاهر المادي في البشر والأشياء، والفن تلذذ بالجمال، والحياة وجود دهري وطموح إنسانوي. والتيار الإسلامي سيزداد غربة إذا تجاوز مجتمعه التقليدي لمواجهة مجتمع المادية الطاغي للعقود التالية التي ستشهد التحام العالم الوثيق. وسيجد التيار أن ذاته متهمة بكون نشاطه ظاهرة مادية من بنات التطور الحضري وتوتراته وسيجد أنه يكاد يقوم وحده يمثل أصل الدين في عالم يهجر الدين ويميت العقيدة الإيمانية. ومن ثم تصبح مهام المجادلة في حق العقيدة والمجاهدة لتركيز الإيمان وتقرير الأصولية العقدية من أولويات البرنامج الإسلامي المستقبلي.

وقد كان التيار أمس يستغنى بالكلام لدرء الشبهات، وبالشعائر الخالصة لتربية روح التعبير وآداب السلوك ولكنه فيما يستقبل يحتاج إلى أن يتوسل إلى تزكية العنصر الإيجابي الأخلاقي بتكييف بيئة الوجود الاجتماعي كله بما يغذي التدين ويكثف التعبير عنه ويحيل الحياة إلى

عبادة خالصة هكذا تكون مضامين الشعائر خشوعاً وتذكراً ومغازي الشرائع نيات قاصدة ويكون العمران الاقتصادي والسياسي إعماراً للنفوس بالشكر المتكاثر مع تكاثر الطيبات وبالخوف من مغبة الظلم واستشعار أمانة الاستخلاف على المال والسلطان، ويكون الرقي بالعلوم والفنون ارتقاء في مزيد من المعرفة باللّه وإدراك كماله وجماله.

إن البلاد الإسلامية مقبلة في سياق العالم كافة على النهضة والعمران المادي. ومهمة التيار الإسلامي أن يحرص ألا يكون ذلك فتنة وخراباً دينياً، بل أن يكون ذلك التطور النهضوي موصولاً بالدين مدفوعاً ببواعث الإيمان دافعاً لشعابه إلى مقامات أعلى من الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة وهذه أولوية ذات خطر في برنامج التيار الإسلامي، إن ضيعها عرض المسلمين لفتنة ساحقة وإن رعاها حق رعايتها خرج على العالم كافة بنموذج حضاري رائد.

التجديد الفكري

لقد كان الأدب الفكري للتيار الإسلامي لحين من الدهر أدب دعوة وبلاغ معنياً بالمجادلة وقاصراً على الأصول الكلية والمبادئ المجملة. وما انفكت الحاجة قائمة للدعوة وللجدل الأصولي لدى كثير من أهل ذلك التيار. ولكن آخرين تطورت بهم المراحل الفكرية إلى حاجة البيان المفصل، واقتضتهم تنزيل الفكر الدعوي العام إلى الواقع ليكون وافياً بحاجات التطبيق مجاوباً للمساءلة النوعية التي طرحها الالتزام العملي بالإسلام بعد الاقتناع النظري بأصوله، واقتضتهم بذلك اجتهاداً متجدداً استدعى تجديداً لأصول التفقه وتواضعاً فيها على منهج يثمر الأفكار

ويضبط الخلاف. وقد تقدمت مسيرة التيار الإسلامي عملاً يشمل جوانب من الحياة العصرية الجديدة ويوشك أن يكون هادياً وحاكماً لكل شؤون المجتمع. ولئن دفعته حوافز الدين المنبعثة وأسعفته طاقاته المتفجرة ليبلغ ذلك المستوى فإن كسبه نظراً قد تخلف عن موازاة ذلك المستوى عملاً وموافاة حاجاته.

والتوجه الإسلامي واعد مبشر بتمكن في الواقع أتم، فمن الأولويات المتممة له أن يستدرك أمره بنهضة فكرية تتنزل بدين الحق في أصول الشريعة الخالدة إلى دين الكسب في عمل الناس التاريخي كما تنزل من عالم السماء إلى دنيا الابتلاء. فالمشروع الفكري القادم هو اجتهاد ينتقل من المذاهب والأصول إلى البرامج والفروع لمقابلة حاجة الدعوة والتطبيق في الحياة العامة. والمشروع المطلوب ليس استمراراً بتطوير الفقه لاستيعاب الطارئ الجديد من القضايا، إنما هو استدراك لسابقات تخلف وجمود طويل وسد لفجوة هائلة بين الرصيد الفقهي الموروث والحاجات الحاضرة، وهو لذلك أقرب إلى ثورة شاملة.

وما يكون لهذا المجهود الاجتهادي الكبير أن يباشر إلا بمنهج أصولي فقهي متجدد يناسب حاجة التنظيم العام لحياة إسلامية معاصرة، ويستفيد من مكتسبات الإنسانية كما يصوبها بالإسلام لفهم معاني النصوص ومعالجة اللغة والتعبير وعلم الكون والمجتمع والتاريخ، ويتجاوز النمطيات والقطعيات والتقليد نحو حرية ومرونة يضبطها بقواعد المنهج ونظام الجماعة، ويطور النظر الأصولي من الفروعية واللفظية والتجريد إلى التماس البُنى والمقاصد لتفهم مقتضى الشرع ونظامه التصوري، ويُعمل المنطق الواقعي الطبيعي والاجتماعي لالتماس أسباب

المصالح واعتبار الأقيسة واستحسان الرؤى ويطور نظام الحكام من الفتوى الفردية إلى شورى النظام العام.

البناء الحضاري

إن التيار الإسلامي قد بدأ شاذاً عن التوجه الذي يحكم حياة المجتمعات الإسلامية العامة، ثم ما انفك وقعه يتعاظم حتى استشرف اليوم مرحلة قدر أن يكون فيها هو الذي يقود الحياة. فلئن كان همّه الأول نقد ذلك التوجه العام ثم محاولة نقض الأنماط الحضارية التي فرضت على مجتمعات المسلمين كرهاً أو على حين غفلة، فهمّه اليوم أن يكون هادياً وأن يحاول بطرح الاقتراح النظري، ونصب النموذج العملي أن يتولى مسؤوليته الإيجابية.

فالنظام العلمي الرسمي في المجتمع المسلم اليوم على قصوره عن معالجة الجهل المطبق غريب عن نظم العلم في تعاليم الإسلام وتقاليده.. فالعلم الغالب علم ظاهر الحياة ولا يتصل بأمر الغيب ولا يكاد يكون إلقاؤه وتلقيه وجهاً لعبادة اللّه فريضة شاملة. وقد انفصم العلم عن التربية وانحصر التعليم في أطر نظامية، فالتعليم لا يتصل من المهد إلى اللحد، وفرصة ليست متاحة للجميع عن حرية ومساواة واستقلال، وانفرط المفهوم التوحيدي للعلم والعمل، فالتعليم فترة متميزة عن فترة العمل، والتعليم الأكاديمي متميز ومتعالٍ عن التعليم التدريبي التقني، والعلوم الطبيعية انفصمت عن العلوم الشرعية، ونظام الفنون والآداب والرياضة في العالم الحديث يقوم على منشط دنيوي غايته اللهو المحض بالأداء والمشاهدة والافتتان بجمال الشكل والصوت

عما وراءه والتنافس على الإبداع والمتاع. فالأزمة في هذه النظم الثقافية لا تقتصر على وجوه ممارسة محرمة أو مكروهة، وإنما هي في أصولها ومغازيها المنقطعة عن اللّه ونهجه. والتيار الإسلامي هو المسؤول عن ريادة ثورة حضارية في هذا المجال.

ولقد نشط التيار الإسلامي في إصلاح مجتمع المسلمين ولكن غالب كسبه ظل محصوراً في تطهيره من الآفات الاجتماعية العرفية والدخيلة. ولربما يكون التطهير بالضرورة المرحلية أول الهم، ولكن التيار الإسلامي مدعو لأن يستأنف دوره الاجتماعي فيوحد المجتمع الذي فرقته الأشكال والعصبيات التقليدية قبلية ودينية وفرقته الأهواء والأوضاع الجديدة أحزاباً سياسية وطبقات اقتصادية بل الذي شطره التطور شطرين قديماً وحديثاً بينهما مجانبة كبيرة بين الانشداد إلى الماضي والاتّباع لأوروبا. وذلك يقتضي على التيار بسط أطر تنظيم توحيدية جديدة تهيئ المجتمع لمختلف شؤون حياته الدينية الشاملة بما يتقاسم وظائفه المتباينة ويحفظ الاتساق والشمول.

ثم عليه ثانياً أن يربي المجتمع حتى يستوي ويرعى غالب أغراض حياته قائماً بذاته مستقلاً عن السلطان. ولقد مر زمان على المجتمعات الإسلامية طغى السلطان على شؤونها فعطل طاقاتها الحرة وشوّه إرادتها حتى غدت قضية تقليص وظيفة السلطان العامة أخطر من تقليص سلطاته السياسية التي تعدت على حرمات الأفراد الخاصة. ولا سبيل لتلاشي السلطان بل لا يجوز ازدهاد دوره الخاص في توجيه المجتمع وحماية العدل والأمن فيه، ولكن تقدم المجتمعات الإسلامية رهين بكسب التيار الإسلامي في تزكيتها وتأهيلها للوفاء بأغلب همومها في سياق الحياة الخاصة.

ولعل أخطر قضية اجتماعية تولاها التيار ويلزم أن يمضي في توليها قدماً، هي قضية المرأة، فقد تجاوز التيار في الخطاب الدفاع عن وضع المرأة في الإسلام إلى البيان الموجب، كما تجاوز في الدعوة التصويب على الذكور وإهمال النساء، فدخلت النساء أفواجاً في تيار الإسلام الجديد واتجه الأمر إلى أن ينهار النمط العرفي الظالم وتنفضح شرعيته المنتسبة عرفاً إلى شرع اللّه، كما اتجه الأمر إلى سقوط النمط الإباحي الغربي وانقشاع فتنته الطاغية. لكن بقي على التيار المسلم ذكوراً وإناثاً أن يطور النهضة بالمرأة ليكون أخذُها للدين وعودُها لحياة المسلمين العامة ودورها في الدعوة والجهاد وفي سبيل البناء الحضاري الإسلامي الجديد مسؤولية لا أمر جواز ورخصة وحق. وإذا أولى التيار الإسلامي شأن المرأة أولوية وأخذ يمتن حركة تحرير المرأة وترشيد دورها وعلاقاتها ورسالتها، فسيحدث ثورة ذات بال في حياة المسلمين وربما يهدي إلى تاريخهم المستقبل أقيم وأجل هدية اجتماعية.

ولن يتم البناء الحضاري الإسلامي إلا بأن يولي التيار الإسلامي اهتماماً أكبر بشأن الاقتصاد. فمازال جانب كبير من الإسلاميين يتخذون الثقافة ثم الإصلاح الاجتماعي والسياسة وسائل كافية لقيام الإسلام وتمكينه في الحياة، ويغفلون عن الاقتصاد المادي الحديث ضلالاً وفتنة للتدين وظلماً ومجانبة للشرع وقوة لادينية يستنصر بها الباطل ويكاد يستبد بها لتوجيه المجتمع وحكمه. وقليل من أهل التيار الإسلامي ن اتخذ الاقتصاد مجالاً للدعوة، وهماً يوظف للهداية إلى الدين وبيان أحكامه، وابتلاء لتزكية تدين الأفراد في مواجهته، وإطاراً لتعبئة قوة من المال ومن الفئة العاملة لصالح حاجات الإسلام وقضاياه. ويُرجى في

مدى العقود التالية أن يتمكن الاقتصاد شغلاً للتيار الإسلامي ووظيفة في حركته وركناً في خطته.

وهذا المدى التاريخي المستقبل ينبغي أن يشهد تصدي التيار الإسلامي لمسألة تخلف المسلمين الاقتصادي. فهو وحده يملك أن يقوم منهجاً لتجنيد حوافز الدين الجليلة كلها لدفع النهضة الاقتصادية تعزيزاً لحوافز الربح والأجر والمصلحة. وهو وحده الذي يمكن بأصالته العقدية والثقافية أن يقترح نهج التنمية المؤسس على قاعدة أصيلة من الأهداف والوسائل والروح الإسلامية المركوزه في المجتمع، المستقل عن التقليد والاتباع الذي يرهن مشروع تنميتنا لنماذج كالرأسمالية خائبة لأنها مبتوتة عن جذورها مزروعة في غير تربتها أو كالاشتراكية معروضة بقوة التضليل المذهبي العالمي نركن إليها دهراً فإذا هي زاهقة كأن لم تغن بالأمس. والتيار الإسلامي وحده يملك إهداء الحل الاقتصادي الذي ينمي الدين والدنيا معاً ويصل المتاع العاجل بالسعادة الأخروية الخالدة ويوازن بين التنمية والعدالة ويعدل للإنسان والبيئة ويوفق ما بين أغراض المعاش وقيم الأخلاق والعلم والجمال وسائر مقاصد الحياة التوحيدية المتكاملة. إذاً على التيار الإسلامي أن يقود حركة النهضة الاقتصادية وأن يركب متنها بالدين ويسخر دفعها ويتخذها مطية للرقي الكيفي بالإنسان المسلم.

العمل والبناء السياسي

إن أولى الأولويات السياسية للتيار الإسلامي أن يجاهد لتغيير النظم اللادينية الظالمة السائدة في حكم المجتمعات الإسلامية. وذلك يقتضيه

أن يطور أساليب الكفاح السياسي لتكون أكثر كثافة وأصالة وفعالية. ذلك أن في تراث المسلمين ما يباعد بين الأتقياء وتعاطي السياسة ـ إذ انصرف العلماء عن الإمارة وهجروا الأمراء وهجروهم، وزهد المتصوفة في توحيد الأمة وصلاحها بغير الطرق والتربية، وأحال ذلك السياسة إلى شأن مشبوه في نياته منحرف في ممارساته. ولذلك ظل كسب التيار الإسلامي السياسي ضئيلاً، على كون التيار نشأ صراحة لمكافحة العلمانية وتطبيق حكم اللّه وشرعه. فكسب التيار الإسلامي السياسي اليوم في أعلاه صدعٌ بالتضجر وإعلاء لشعار حُكم الإسلام من حيث المبدأ انتصاراً على العلمانية السافرة وفضحاً للتضليل السياسي السيىء النية باسم الدين، وصبر على ضغوط التضييق والاضطهاد السياسي. سوى أن التيار الإسلامي ما انفك قوة معارضة، وإن كانت في أغلب الأحيان فعّالة تهدد استمرار الشرعية اللادينية الحاكمة وتعسر عليها تطويع الشعب وتعوق اضطراد بناء الدولة اللادينية بالحملة الدعائية والتعبئة الشعبية، بل تقف في كثير من الحالات بديلاً لا سواه لخلافة النظام الراهن. ولربما يحسن ـ حيث لا تكون فتنة كبيرة ولا يكون النظام السياسي بالغاً في مجانبته للإسلام أو قمعه للتيار الإسلامي أن يطور هذا التيار أسلوباً أرفق في مقابلة الحكومات. فإنْ حق التشددُ لأول الأمر لشق الطريق وإثبات الوجود فإن الاعتدال هو الأحكم في المرحلة الراهنة. فذلك أحفظ للبلاد من الصراع المدمر الذي ينهزم فيه فريق، والقول اللين أقرب إلى أن يتذكر النظام ويتوب إلى ما يجمع الأمة ويرضي اللّه.

ويلزم التيار الإسلامي الذي بلغ السلطان فعلاً في بعض المواضع أن

يجعل من أولوياته العاجلة الاستعداد بنمط سياسي للحكم. فما لديه من رصيد تراث وأدب حديث ما يزال نموذجاً غير مؤهّل دينياً ولا مفصِّل ولا منزل على الواقع المعين. وما في داخل جماعاته إلا ضئيل من نظام قيادة وحرية وشورى مما ينفع تجربة ويصلح نموذجاً يبنى عليه تصور النظام السياسي العام. والخطاب ليس فقط للعلماء في التيار الإسلامي أن يحرروا صوراً للنظام السياسي القادم بعد أن تتم مهام التغيير والتحرير، ولكنه أيضاً للجماعات أن تجرب في نفسها كيف يكون نمط الشورى وعقد الاجماع، ونمط اختيار الإمارة وسلطتها وضوابطها، ووضع الرعية حرية ونصيحة والتزاماً.

إن حاجة تطوير النظام السياسي النموذج همّ ماثل لبعض روافد التيار، ولكنها هم مباشر لسائر الروافد لأغراض الدعوة الحاضرة والبرنامج القادم القريب. وإذا كان الفقه السياسي الإسلامي خاصة يعاني من البؤس النسبي، فإن الفقه السياسي لمجتمعاتنا بل للعالم في مرحلة تحول كبير. فغالب نظمنا السياسية انتهت إلى خيبة أو سقوط نزعت الثقة من كل عناصر تجربتها. وغالب النظم السياسية في العالم تعاني من انهيار الإطار القطري الذي كان وعاءها، ومن قدوم عصر الجماهير الذي كاد يتجاوز الأحزاب تعدداً وتوحداً ومن تدهور الأنظمة العدلية من حيث عدلها ونجازتها، ومن جنوح الحريات الفردية ـ حيث تتوافر ـ نحو غلبة الإجرام والفساد. فمما يعظم القضية أن التيار الإسلامي لا يملك نموذجاً تاريخياً ليكون به مقلداً ولا يبتغي نموذجاً عصرياً يحاكيه بحذافيره، وأن المسائل دقيقة وكثيرة ـ كيف تكفل سيادة الشريعة؟ وكيف يقام نظام قضائي متجرد وناجز، وكيف نحمي الحرمات

والحقوق، بينما نحفظ الواجبات والتكاليف والطهارة من الفساد، وكيف نبسط الشورى، فلا تقتصر على شكليات رسمية ولا تحتكر لفئة دون سائر الناس، وكيف تعاد صياغة نظم الحكم والسياسة في مجتمع مستقبلي بتطوره واتصالاته وعلاقاته. كل ذلك في مجتمع انتقالي مختلط تتنازعه توجهات شتى في السلوك السياسي، وضعيف تدخل عليه مؤثرات أجنبية ماكرة من نظم الاستكبار العالمي، ومتخلف تسود فيه الأمية والتبعية وتضطرب به أزمات المعاش والأمن.

العلاقات الدولية

لربما يقدر المرء أن كل ما قدمنا من أولويات ملحة لا تعني كثيراً في جنب أولوية استكمال التحرر والاستقلال التي يقع عبئها الآن على التيار الإسلامي بعد أن مهد له التيار الوطني السابق شكلاً من الاستقلال الرسمي. فلن يتيسر للمسلمين أن يستشرفوا مستقبلهم ما دام مرتهناً من قبل الآخرين. والمسلمون اليوم مستضعفون، أقلياتهم المغتربة مفتونة في دار الكفر، وبعض أراضيهم الخالصة بل أعزها محتلة، ونصيبهم في الشأن العالمي منقوص. والحرية وحقوق الإنسان والديموقراطية والتعددية شعارات مرفوعة عالياً، ولكنها في حق المسلمين كلمات حق يراد بها باطل، هو أن تتوافر الثغرات باسم الحريات في مجتمعات المسلمين ليعبث فيها الاستكبار فساداً، وأن يستخفوا باسم الديموقراطية فتقهرهم دعاية من الخارج وتشتريهم أموال فيكون الأمر تعبيراً عن إرادة خارجية والنيابة عمالة سافرة ويتفرق أمرهم باسم التعددية يتجاذبهم الولاء الدولي ويوضع فيهم ويوظف صراعاتهم. حتى إذا كانت

الديموقراطية لصالح تجلي الإرادة الشعبية للشريعة مثلاً وأدوها، أو تكون التعددية لصالح تميز الإسلام أصروا على نمط حضاري واحد واستكبروا استكباراً. إن الإحاطة الإعلامية بنا والهيمنة العلمية والفكرية علينا صيّرتنا تبعاً لغيرنا: أسماعنا وأنظارنا مرهونة لما يعرضون، وصحفنا وكتبنا امتداد لهم وعقولنا مطبوعة بصبغتهم وألسنتنا أحياناً معقودة لرطانتهم. إننا تحت هيمنتهم العسكرية، فحين لا يحتلون دارنا يبذرون بيننا الفتن والحروب الأهلية يمدونها بالسلاح بينما يتحكمون في إمدادنا بالسلاح ويحظرون علينا تطوير صناعة ذاتية. أما في السياسة فهم يدخلون علينا بالسفراء النافذين والصحف والإذاعات الرائجة بل بتسخير الأحزاب الوطنية السياسية. وأما في الاقتصاد فهم متحكمون في أغنيائنا وفقرائنا، يحاصرون اقتصادنا ويبوّرون سلعنا ويصادرون مالنا ويبسطون علينا قوة ترهيب بحجب الإمداد والمعونة وترغيب بالمنح والديون الراهنة.

إن التيار الإسلامي مدعو لإقامة شهادة نفي التعبد لغير اللّه والتحرر له تعالى وحده والتخلص إلا من مناهجه وشرعته. والتيار الإسلامي هو الذي يمكن أن يعلن عقيدة التوحيد لا في وجه شرك التطورات والشعائر والسلطان والهوى وحسب بل في وجه شرك الطاغوت العالمي. فمن حال العقائد والمواقف الإسلامية إزاء الواقع الدولي يلزم التيار الإسلامي أن يعلن عقيدة التوكل والعزة والثقة باللّه، وإرادة التحرر والقوة والاستقلال. ولن يكون ذلك بالتعليم والتربية ولكنه يتعزز أيضاً ببناء القوة الاقتصادية والإعلامية والعسكرية في عالم ذرائعي لا يعرف الحق إلاّ بالقوة ويرى حجة المذهب أو الموقف في واقع النجاح.

ثم على التيار الإسلامي أيضاً أن يطور خطاب الدعوة نحو العالم، فهو يتصل بالخطاب المحلي اتصالاً وثيقاً من جرّاء وسائل الاتصال والنشر. ولا بد وقد أخرجنا للناس من أن نخرج عليهم بوجه جديد لا يذل ولا يخجل وصوت غير معتذر ولا منهزم. إن الفجوة كبيرة بيننا وبين الغرب لجهلهم بأمرنا وتحاملهم في الحكم علينا وغرورهم بما عندهم حتى ادعوا أنهم غاية الكمال ونهاية التاريخ، ثم لخطابنا المتخلف فكرياً ويأسنا عن أن نحجهم. ولكن علينا أن نعتذر إلى اللّه، ولعل بعضهم يهتدي وفيهم طوائف من المهتدين. ومهما كانت أوروبا فإن في إفريقيا وآسيا أمم خطاب، إذ تسود فيها ملل تائهة وتستبد بها أحوال من التبعية الإمبريالية والعصبية العرقية والقطرية والبؤس الاقتصادي والأخلاقي والحروب الأهلية، وتستدعي لذلك أن نوليها أولوية عاجلة.

إن الهموم العالمية في التحرر والدعوة لا ينبغي أن تشغل التيار الإسلامي عن الاستعداد للقيام بتمام الخروج على العالمين تعاوناً وتفاعلاً. فعالمنا العام واقع اتصال لا مجال فيه للقطيعة، وإسلامنا الخاص منهج بلاغ وقدوة وسلام ورحمة للعالمين، ونحن أدعى بأن نطور النموذج العادل الرشيد لنظام عالمي جديد.

إن التيار الإسلامي ذاته ظاهرة تداع عالمية عبر الحدود والأقطار، وقد تقدم هنا وتأخر هناك، ولكنه تداعى وتدارك اليوم فانتظم ساحة الأمة على بعض تباين في قوته وصورته. وهو بهذه العالمية رائد الوحدة الإسلامية لأن الأمة تقترب به من مثالها الواحد ولأنه أكثر وعياً بموقع الإسلام في سياق التيارات والأوضاع العالمية. فمن الأولويات المستحقة

على التيار الإسلامي أن يرفع توجهات الوحدة في الأمة من حلقاتها الدنيا بين الجيران والأقوام المنشقين إلى إطارها الكلي الجامع، وأن يكون هو للمستقبل قائد حركتها الشعبية الموحدة إلا حيث يتمكن وتحق عليه مسؤولية السعي الرسمي لتحقيق الوحدة.

وقد يكون أول الطريق أن ينظر في توثيق وحدته هو ليتخذها مثالاً للوحدة الأكبر. وبعض روافد التيار موصولة إقليمياً عبر الأقطار، ولكن لم يتطور بعد ـ رغم الطرح المبدئي والجدال الفقهي ـ نموذج يمكن أن يمتد ليستوعب الجميع، فالمنهج التعاوني الصاعد نحو التنسيق والاتحاد والتصور اللامركزي الاتحادي والنظام الشوري الائتماري والتمثيلي والإجراءات التحكيمية والتوفيقية، كلها مسائل تنتظر الصياغة والتطبيق. وما دامت الأمة متمايزة بأقطار لا تسلم من عصبية ومحكومة بأوضاع لا تسمح كلها بحرية للتيار الإسلامي العالمي، فإن خطوات الانتظام في مسيرة التوحد الشامل قد تتعثر. ولكن على التيار أن يمضي في ضوء منهج التوحيد الحركي وتحقيقه، وأن يطور أيضاً منهج التوحيد القطري توازناً بين المحلية والعالمية ولو إدراجاً للانتماء في الولاء الأصغر في سياق الانتماء في الولاء الأكبر.

المصادر

أولاً ـ الكتب

١ ـ الأنصاري، محمد جابر، «تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٨م.

٢ ـ بن علي الوزير، إبراهيم، «على مشارف القرن الخامس عشر الهجري» (دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصر)، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط٣، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٣ ـ الدجاني، د.أحمد صدقي، » تجديد الفكر: إستجابة لتحديات العصر»، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٨م.

٤ ـ أسعد، يوسف ميخائيل، » الثقافة ومستقبل الشباب»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.

٥ ـ سالم، د.صالح، » تجليات العقل السياسي ومستقبل النظام العربي»، القاهرة: دار قباء،١٩٩٨م.

٦ ـ شراره، عبد اللطيف، » حكمة التاريخ (القسم الثالث ـ نحو المستقبل)»، الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل، لبنان ١٩٩٠م.

٧ ـ غارودي، روجيه، » كيف نصنع المستقبل»، ترجمة صباح الجهيم، بيروت، دمشق: دارعطبه، ١٩٩٨م.

٨ ـ فرجاني، نادر، » التنمية المستقبلية في الوطن العربي»: بحوث ومناقشات ندوة التنمية الفكرية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧م.

٩ ـ محمد علي، بركات عبد العزيز،» التوجيه الإسلامي لتكنولوجيا الإتصال ومقتضيات الحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع العربي»، في: مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم (القاهرة) ١٩٩٢م.

١٠ ـ محمد علي، عمر،» رؤية مستقبلية لدور التعليم والبحث العلمي من أجل تحقيق التنمية المستقبلية في الوطن العربي»، دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨م.

١١ ـ موسى سالم، أحمد،» الإسلام وقضايانا المعاصرة»، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م.

١٢ ـ الموسوي د. محسن،» آفاق المستقبل في العالم الإسلامي»، بيروت، دار المنهل، الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م.

١٣ ـ الميلاد، زكي، المسألة الحضارية.. كيف نبتكر مستقبلنا في عالو متغير؟، (بيروت ـ الدار البيضاء)، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.

١٤ ـ المؤمن، علي، النظام العالمي الجديد: التبلور والمستقبل، بيروت، دار الحق، ١٩٩٤.

١٥ ـ هالس، غريس، «النبؤة والسياسة»، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ترجمة: محمد السماك ١٣٩٨ هـ ١٩٨٩م.

١٦ ـ اليونسكو، ترجمة فوزي، أنطوان،» تأمل في مستقبل التنمية التربوية»، باريس، اليونسكو، ١٩٨٦م.

ثانياً ـ الدوريات

١ ـ بارسانيا، حميد،» التراث، الإيديولوجيا والمستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤ م

٢ ـ البستاني، د. محمود،» حول المستقبلية الإسلامية: مقاربات في المنهج»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.

٣ ـ التازي، د. عبد الهادي، » قواعد فقه المستقبل: نموذج المشقة تجلب التيسير»، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤م.
٤ ـ التجكاني، د. محمد الحبيب، » فقه المقاصد واستيعاب آفاق المستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٣،خريف ٢٠٠٤م.
٥ ـ التسخيري، الشيخ محمد علي، «علوم الشريعة واستدعاءات المستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤م.
٦ ـ التسخيري، الشيخ محمد علي، » الأمة والدور الحضاري المستقبلي»، مجلة المستقبلية، ع١، ربيع ٢٠٠١م.
٧ ـ الحسيني، علي، » سنن التاريخ وصورة المستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٢، ٢٠٠١م.
٨ ـ حشمت، د. محمد باقر، » الحضارة والثقافة.. وآفاق البنى المستقبلية»، مجلة المستقبلية، ع١، ربيع ٢٠٠١م.
٩ ـ الحكامي، سعيد، علم الكلام ومتطلبات التغيير لمحمد مجتهد شبستري، مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
١٠ ـ الحلفي، نبيل، » المسلمون وتحديات المستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.
١١ ـ خليل عمر، د.معن، » واقع وطموح الفكر الاجتماعي»، المستقبل العربي ع٨٧، أيار ١٩٨٦م.
١٢ ـ الدجاني، د. أحمد صدقي، » الدراسات المستقبلية وخصائص المنهج الإسلامي، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.
١٣ ـ الدجاني، د.أحمد صدقي، » دراسة المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة»، المسلم المعاصر،ع١٦٢، جمادي الأول ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩١م.
١٤ ـ الركابي، زين العابدين، » نحو نظرية إسلامية في الإعلام»، المسلم المعاصر، ع١٠، هـ ـ نيسان ١٩٧٧م.

١٥ ـ الزحيلي، د. وهبة،» تأملات في منهج المستقبلية الإسلامية»، مجلة المستقبلية، ع١، ربيع ٢٠٠١ م.
١٦ ـ رباني، علي، علم الكلام. مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
١٧ ـ السبحاني، جعفر، فلسفة الفقه: مخاضات التأصيل. مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
١٨ ـ السعيد، حسن،» نهاية العالم وحديث النبوءات»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١ م.
١٩ ـ صالح، نبيل علي،» المستقبلية الإسلامية ورهان العالمية»، مجلة المستقبلية، ع١، صيف ٢٠٠١م.
٢٠ ـ صالح، نبيل علي،» رهانات المستقبلية الإسلامية»، مجلة المستقبلية، ع١، ربيع ٢٠٠١ م.
٢١ ـ عبد المهدي، د. عادل، «مستقبل الحضارات بين المنهج الثنائي والمنهج التوحيدي»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.
٢٢ ـ عبود، شلتاغ،» في مفهوم الحداثة»، الفيصل، ع٢٩٠، نوفمبر ٢٠٠٠م.
٢٣ ـ العطار، الشيخ مهدي،» البناء الحضاري الإسلامي وموقع الإجتهاد»، مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
٢٤ ـ غانم، حسين،» نحو صياغة إسلامية للنظرية الاقتصادية»، الاقتصاد الإسلامي، ع٧،جمادي الثاني ١٤٠٢هـ.
٢٥ ـ قراملكي، أحمد، علم الكلام الجديد القديم، مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
٢٦ ـ الكاظمي، علي أصغر، نهاية السياسة والاسطورة الأخيرة، مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م
٢٧ ـ كسائي، علي، الفلسفة السياسية الغربية وتأثيرها في استشراف المستقبل مجلة المستقبلية،ع٣، خريف ٢٠٠٤م.

٢٨ ـ كهخا، عصمت،» فلسفة التاريخ والتأصيل الإسلامي السنني»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.
٢٩ ـ كوثراني، د. وجيه،» هل يمكن لإعلام إسلامي أن يكون على مستوى التحدي؟»، الفكر الإسلامي، بيروت، اس ١٧، ع٥ ,٥/١٩٩٨م.
٣٠ ـ لاريجاني، د. محمد جواد،» البناء الحضاري في ضوء العقلانية الإسلامية.. المستقبلية»، ع١، ربيع ٢٠٠١م.
٣١ ـ لبيب، الطاهر،» التنمية الاجتماعية وإنجاحاتها في البلدان العربية»، المستقبل العربي، ع٢٥٣، ٢٥ أيار ٢٠٠٠م.
٣٢ ـ محمد، يحيى،» الواقع وضبط الفتوى»، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤م.
٣٣ ـ المؤمن، علي،» المستقبلية الإسلامية وصناعة التاريخ»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١.
٣٤ ـ المؤمن، علي،» مراجعة الفكر الإسلامي في ضوء متطلبات المستقبل»، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤.
٣٥ ـ المؤمن، مائدة،» حركة التاريخ والفعل الحضاري»، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١ م.
٣٦ ـ هادي، ميثم، التحول في الفكر الاستراتيجي، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤.
٣٧ ـ وحدة المعلومات في المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، ما كتب حول المستقبل، مجلة المستقبلية، ع٢، صيف ٢٠٠١م.
٣٨ ـ وحدة المعلومات في المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، ما كتب حول المستقبلية، مجلة المستقبلية، ع١، ربيع ٢٠٠١م.
٣٩ ـ وحدة المعلومات في المركز الإسلامي للدراسات المستقبلية، ما كتب حول المستقبلية، مجلة المستقبلية، ع٣، خريف ٢٠٠٤م.

الفهرس